José Antonio Marina

El deseo interminable

Las claves emocionales de la historia

Ariel

Índice

Portada
Sinopsis
Portadilla
Dedicatoria
Introducción
Primera parte. La edad de la obediencia
1. Manual de psicología para entender la historia
2. Imaginando la felicidad
3. La gran transformación
4. La matriz de todos los mundos
5. La historia comienza aquí
6. Historia del poder y la obediencia
7. La sociedad busca la grandeza
8. El fervor de la misión
Segunda parte. La edad de la rebeldía
9. El hilo dorado y la corriente ilustrada
10. Avatares de la felicidad pública
11. El paso de la obediencia a la autonomía
12. Esta es nuestra mejor historia
13. La reacción amenaza
Epílogo: ¿Y ahora qué?
Anexo: Los avatares del derecho natural
Notas
Créditos

Visita Planetadelibros.com y
descubre una
nueva forma de disfrutar de la
lectura

¡Regístrate y accede a contenidos

exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones

Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

SINOPSIS

«El objetivo de este libro es convencer al lector de que no estoy loco o, para ser más exacto, de que no soy víctima de la *hýbris*.» Así comienza el nuevo libro de José Antonio Marina, que surge de la convicción de que la historia humana puede comprenderse si descubrimos las esperanzas y los miedos que la impulsaron. A partir del estudio de las pasiones según la psicología, y en consonancia con el pensamiento filosófico y antropológico, el autor crea una nueva forma de aproximarnos a lo que somos: la psicohistoria.

Los deseos impulsan la acción, pero la satisfacción de los mismos no agota nuestra capacidad para anhelar: somos un deseo interminable que solo podría ser saciado con la felicidad. Por eso, incluso los acontecimientos históricos más terribles son parte de una larga y tortuosa búsqueda de ese sentimiento. Esta obra nos revela el papel que juegan las emociones a la hora de entender nuestros orígenes y el desarrollo de las sociedades. Un viaje entretenido y revelador, un regalo para el intelecto.

José Antonio Marina

El deseo interminable

Las claves emocionales de la historia

Ariel

A Cortijo Enríquez, por su imprescindible ayuda

Al comienzo del diálogo *Leyes*, Platón nos invita a imaginarnos como artefactos mecánicos movidos por hilos, que son las diversas pasiones: «Cuerdas o hilos que tiran cada uno por su lado y que, a consecuencia de la oposición de sus movimientos, nos arrastran a acometer acciones opuestas, que es lo que constituye la diferencia entre la virtud y el vicio». Solo deberíamos dejarnos guiar por uno, «el hilo de oro», al que considera divino por su calidad. *Logos alethés*, la «verdadera razón», es como lo llama (Leyes, 645). «Los otros son de hierro y ásperos, pero este es suave.» Este divino hilo de oro es la ley basada en la razón y enlaza los avances alcanzados en la «búsqueda de la felicidad». Voy a seguirlo a través de la historia.

Introducción

> De todas las especulaciones a las que el estudio del pasado puede dar lugar, ¿acaso hay algunas más hermosas, más dignas de nuestra atención, que aquellas que tienen como finalidad la felicidad de la humanidad?
>
> FRANÇOIS-JEAN DE CHASTELLUX,
> *De la félicité publique, ou considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire*, vol. 2, 1772

> La felicidad es un progreso continuo del deseo, que va de un objeto a otro y que para alcanzar el primero no puede sino caminar hacia el segundo. Hasta la muerte, nos gobierna un permanente e incansable deseo de lograr un poder tras otro.
>
> THOMAS HOBBES,
> *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, 1651

Tal vez el objetivo de este libro sea convencerme a mí, y al lector, de que no estoy loco o, para ser más preciso, de que no estoy en poder de la *hýbris*, la soberbia enviada por los dioses a los héroes griegos. Desde que comencé a trabajar en *El Panóptico*,[1] tengo la convicción de que la Historia me permite descifrar muchos de los enigmas de la especie humana. Conocer es importante, pero aún lo es más comprender lo conocido. Puedo disponer de miles de datos, incluso sin entender lo que significan; para conseguirlo,

necesito integrarlos dentro de un modelo o de una teoría. Un conjunto de palabras adquiere su sentido cuando las unifico en una frase a la que dan y de la que reciben su significado. Con los actos humanos sucede lo mismo. No comprendemos el comportamiento de una persona por muy bien que conozcamos todas sus peripecias hasta que no averiguamos cuáles son sus intenciones, sus motivos, sus sueños, sus miedos. T. S. Eliot expresó en un verso la experiencia de la incomprensión: «I can connect / nothing with nothing», que no hace más que reformular el poema de John Donne: «'Tis all in pieces, all coherence gone». No puedo unir nada. Todo son piezas sueltas. La coherencia se ha escapado. En lenguaje más actual podríamos decir que «todo son datos» y no sé qué hacer con ellos. El ser humano no soporta esta situación, porque tiene que saber a qué atenerse. El sinsentido, el absurdo, la disonancia son difíciles de vivir, de ahí que los humanos intentemos salir de ellos y lo hagamos, con trágica frecuencia, de forma precipitada, como el náufrago que se aferra a un salvavidas sin pensar en quién se lo ha lanzado. La gente adopta fanáticamente aquello que le proporciona una clave para comprender lo que le pasa. Esto nos alerta de un espejismo: podemos pensar que hemos comprendido algo cuando, en realidad, hemos embarcado en una nave con rumbo equivocado.

Y ¿qué me interesa comprender, ahora que ya he pasado el tiempo que estadísticamente me tocaba vivir? Pues a mí y a mi circunstancia, pero esto no es posible si no conozco la historia de ambos. Acepto sin reservas la afirmación del gran genetista Theodosius Dobzhansky: «La realidad viva solo se puede conocer evolutivamente». Para comprender el presente tenemos que conocer el proceso que nos ha traído hasta aquí.

Esta idea es la que me ha acercado a la historia, aunque no sea historiador.

Pero ¿es posible comprender la historia? Ha habido muchos intentos de introducir la inabarcable secuencia de hechos humanos en los rígidos moldes de un modelo

histórico, desde san Agustín hasta Marx, pasando por Joaquín de Fiore, Auguste Comte o Hegel. Espero no caer en esas desmesuras. Mi propuesta es muy sencilla: la historia es la agregación de acciones humanas y, para comprender las acciones humanas, el modelo más útil es conocer sus motivaciones, sus incentivos, sus fines. He estudiado, desde la psicología actual, este dinamismo en dos libros sin preocupaciones históricas: *El misterio de la voluntad perdida*[2] y *Los secretos de la motivación*.[3] Ambos intentaban explicar la raíz del comportamiento humano. ¿No sería sensato aplicar esos conocimientos al estudio de la historia? Estoy seguro de ello. Y no solo yo. En los últimos años se ha producido un «giro afectivo» en las disciplinas humanísticas.[4] Se ha despertado un inusitado interés por los fenómenos emocionales, que era inexistente cuando escribí *El laberinto sentimental*[5] y el *Diccionario de los sentimientos*.[6]

No pretendo contar una historia nueva, sino la misma de los historiadores, pero con otra luz. Utilizaré para explicarlo una metáfora tomada de la astronomía. Los astrónomos pueden ver el universo iluminado con luz visible; de esta manera, perciben la armonía de las esferas celestes y la oronda perfección de los planetas. Pero pueden verlo también iluminándolo con rayos gamma, y entonces lo que perciben es un turbión de energías, de fuerzas en acción. Pues bien, lo que pretendo contar es la historia de la humanidad iluminada con rayos gamma. Lean una historia del Derecho y verán una sucesión de leyes, códigos, instituciones, textos venerables. Pero el gran historiador Rudolf von Ihering ya nos advirtió de que ese enfoque tranquilizador olvidaba el esfuerzo individual del que emergen las leyes: «El sudor y la sangre de los hombres que cimientan el origen del Derecho quedan ocultos por el nimbo divino que a este circunda».[7] Cada artículo de un código es el resultado de fuerzas e intereses encontrados. Paul Valéry proponía aplicar a la enseñanza de algo tan pacífico como la poesía una gran lección de la Historia: «El conocimiento de las fuerzas que engendran los actos y las

formas».[8]

Siempre se ha sabido que las pasiones mueven a la humanidad. Dante terminó su gran obra mencionando «l'amor che move il sole e l'altre stelle» (*Paraíso*, XXXIII, v. 145). Pero otras pasiones son menos benévolas. Así, por ejemplo, Heródoto afirmaba que la historia es una sucesión de venganzas. Tucídides vio en el miedo la causa de la guerra del Peloponeso: «Lo que hizo inevitable la guerra fue el crecimiento del poder ateniense y el miedo que esto provocó en Esparta». Thomas Hobbes, que tradujo a Tucídides y que observó la Guerra Civil inglesa, estaba de acuerdo: «De esta desconfianza recíproca no tiene el hombre manera más razonable de asegurarse que mediante la anticipación, es decir, por la fuerza, o la astucia, para dominar la voluntad de todos los hombres que pueda, hasta que no vea ningún otro poder tan grande como para que constituya un peligro para él». Refiriéndose a la Segunda Guerra Mundial, Bertrand de Jouvenel escribe: «Ni una participación tan general ni una destrucción tan bárbara hubieran sido posibles sin la transformación de los hombres por pasiones violentas y unánimes que han permitido la perversión integral de sus actividades naturales. La excitación y el mantenimiento de estas pasiones han sido obra de una máquina de guerra que condiciona el empleo de todas las demás: la propaganda. Ella ha sostenido la atrocidad de los hechos con la atrocidad de los sentimientos».[9]

Si las pasiones individuales o colectivas mueven la historia, es evidente que necesitamos aplicar los conocimientos de la psicología al estudio de los acontecimientos, elaborar una psicohistoria; pero la dificultad de hacerlo con el suficiente rigor científico ha ido demorando la tarea. El conocido historiador norteamericano Lloyd deMause se escandalizaba al comprobar que, en los tres gruesos tomos de la *Historia de las Cruzadas*, de Runciman, solo había una página donde se dijera algo sobre los motivos que indujeron a los cruzados a ir a unas guerras que habrían de durar varios siglos. Aun

así, sin estos motivos, nos quedamos en la superficialidad de los hechos. ¿Puede alguien, por ejemplo, entender la Guerra Civil española sin conocer el enfrentamiento emocional, las creencias, los miedos, los odios, los sufrimientos y las esperanzas de los españoles de ese momento? «La revolución militar —dijo Azaña— se ha incubado al calor del miedo.»

No obstante, en sentido inverso, el estudio de la evolución de las pasiones nos permitirá elaborar una nueva psicología evolutiva. La historia, como dice Thomas Piketty, es «un vasto experimento colectivo» del que debemos aprender.

Mi primera intención fue estudiar la historia bajo rayos gamma, es decir, atendiendo a las fuerzas que provocan la emergencia de los hechos: pulsiones, deseos, emociones, pasiones, expectativas. Pero, después de tanteos previos, llegué a una conclusión que me resultó incómoda: todas esas motivaciones estaban movidas por un dinamismo común, un vector convergente en el infinito: la aspiración, tal vez no consciente, a la felicidad. Todas se dirigían a ella como flechas al blanco, por usar la metáfora aristotélica. Era el punto de fuga de todas las perspectivas. Era el hilo de oro que engarzaba todas nuestras acciones. La incomodidad se debía a que se trata de un concepto tan vago y manoseado que prefería no utilizarlo, pero al final tuve que aceptar que sintetizaba bien lo que quería hacer. Solo tenía que deconstruirlo y reconstruirlo con un significado claro. La felicidad se convertía así en clave de comprensión de la historia, en un marco hermenéutico impreciso para una evolución también imprecisa. Estaba decidido: contaría la historia humana como una constante, confusa e incierta búsqueda de la felicidad. No estaba solo. «La tarea del historiador —escribe Delumeau— queda gravemente incompleta si no se incluye el discurso de la felicidad de nuestros predecesores y las imágenes con que lo nutrieron.» Delumeau lo hizo escribiendo una historia del paraíso.[10] Emanuele Felice considera que la historia cambia cuando cambia la idea de felicidad, y escribió una *Historia*

económica de la felicidad.[11] Yo he decidido describir la evolución de los deseos humanos y de sus creaciones, todas las cuales pueden considerarse un anticipo más o menos acertado de la felicidad, una especie de felicidad comprada a plazos y a veces fraudulenta.

«Los sueños de los hombres constituyen una parte de su historia y explican muchos de sus actos», comenta Marjorie Reeves hablando de Joaquín de Fiore y de los movimientos milenaristas.[12] Tiene razón. La marquesa de Châtelet, en su famoso *Discurso sobre la felicidad*, señalaba que para ser feliz «es preciso ser sensible a las ilusiones, porque es a las ilusiones a las que les debemos la mayoría de nuestros placeres». La historia de la felicidad se convierte así en historia de los deseos y de las ilusiones humanas. Es la crónica de creaciones y destrucciones de una especie lanzada al mar embravecido de la existencia sin cartas de navegación. Al interpretar la historia como la realización de un proyecto no concluido —ser feliz—, descubrí que tenía que aprovechar las conclusiones de mi *Teoría de la inteligencia creadora* y de *La lucha por la dignidad.* Es como si siempre hubiera estado trabajando para la presente obra sin ser consciente de ello.

Este no es un libro de historia. De eso se encargan los historiadores. Mi propósito es comprenderla e intentar aprender de ella. Maquiavelo pensó que era tarea del político buscar en el conocimiento de la Historia la utilidad para el buen gobierno, y así lo dice en el proemio al libro primero de sus discursos; creo que ese objetivo lo desborda. De cumplirlo debe ocuparse la Ciencia de la Evolución de las Culturas, en la que trabajo desde hace tiempo y a la que este libro es un acercamiento más. Espero que nos permita ver cómo, de esa evolución, va destilándose un sistema completo de filosofía y un interesante y nuevo enfoque de la psicología.

He dividido el libro en dos partes para facilitar la exposición: la «edad de la obediencia» y la «edad de la rebeldía».

PRIMERA PARTE

LA EDAD DE LA OBEDIENCIA

1

Manual de psicología para entender la historia

Antes de la acción

«En el principio fue la acción.» Debemos corregir este axioma escrito por Goethe al comienzo de *Fausto* y decir: «En el principio fue el impulso, el ímpetu que llevó a la acción, la necesidad, el deseo, el *drive*, el *Triebe*, el *conatus*, el *élan vital*, la libido». Esa energía guarda el secreto más impenetrable del ser humano. Spinoza ya fue consciente de ello: «La esencia del hombre es el deseo». Pero ¿de dónde surgen esos deseos?

Los *sapiens* hemos heredado las necesidades e impulsos de nuestros ancestros animales. Juan Luis Arsuaga lo expresa con una acertada frase: «Porque somos mamíferos, somos emocionales; porque somos primates, somos sociales». Debemos mantener nuestra homeostasis, nutrirnos, vivir en sociedad, aparearnos, proteger nuestra vida y la de nuestras crías. Venimos al mundo programados para sentir esos impulsos, para huir de unas experiencias y buscar otras.

A lo que nos incita a la acción los psicólogos modernos lo llaman «motivaciones»; los antiguos, «apetitos». En el hinduismo, se denomina *trisna*, que deriva de «sed». Las que he mencionado antes son «motivaciones primarias», que orientan de forma innata el comportamiento. Niko Tinbergen ganó el premio Nobel por estudiar estas conductas instintivas. En los animales, un desencadenante dispara un programa de acción previamente amartillado; en cambio, en los *sapiens*, entre un momento y otro se han

intercalado procesos de decisión cada vez más complejos.[1]

Las motivaciones fijan las metas que el individuo necesita o quiere alcanzar; pero para conseguirlas precisa, además, un sistema de orientación que adapte su conducta a la circunstancia. En el caso humano, este sistema cuenta con recursos de intervención rápida —experiencias de placer y dolor, emociones— y con recursos de intervención lenta —las funciones cognitivas—. El placer y el dolor son guías básicas e imprescindibles. Hay enfermos sin sensibilidad al dolor que sufren quemaduras o fracturas terribles precisamente por esa falta de sensibilidad que en principio podría parecer un regalo. Por su parte, las emociones nos informan de cómo están yendo nuestros deseos en su choque con la realidad, además de que nos descubren valores, proponen prioridades inéditas y desencadenan nuevas motivaciones. Por ejemplo, si bien en un momento dado la meta podría ser buscar alimento o pareja, el miedo impondría como meta prioritaria la huida. «Un animal —escribe Pinker— no puede ir en pos de todas sus metas a la vez. Las emociones son los mecanismos que plantean las metas más elevadas del cerebro.»[2]

Por su parte, las facultades cognitivas han experimentado en el *sapiens* una expansión extraordinaria que centraremos en dos funciones: el pensamiento simbólico y las funciones ejecutivas. Se encargan de buscar posibles soluciones y de gestionar los impulsos para adecuarlos a los objetivos. Funcionan asimismo como mecanismos de seguridad que permiten —a veces— controlar el posible enfrentamiento de las emociones con las metas, o el choque entre dos metas incompatibles. Alguien puede querer ser médico, pero la pereza le incita a no estudiar; en ese caso, la inteligencia cognitiva debe imponerse a la emoción para no fracasar. Lo que llamamos «libertad» aparece en esa posibilidad de dejarse guiar por valores sentidos o por valores meramente pensados.

Los *sapiens* somos producto de una doble evolución biológica: la individual y la grupal. Este hecho es fuente de gran parte de nuestros éxitos, así como de numerosos conflictos. En ambos casos, las novedades que aparecen en la naturaleza se seleccionan de acuerdo con su eficacia adaptativa. Pero ¿han de ser eficaces para quién? Richard Dawkins[3] se hizo famoso al hablar del «egoísmo de los genes», únicamente interesados por su supervivencia. En términos sociales significaría que los individuos están determinados para expandir al máximo la transmisión de su herencia: en eso consistiría su felicidad biológica. Esta prioridad de la protección, defensa y expansión de los propios genes explicaba muy bien la organización familiar y el interés por los parientes, pero no la hipersociabilidad del *sapiens*, manifestada en conductas de cooperación, ayuda y altruismo.

E. O. Wilson, un reputado entomólogo buen conocedor de los insectos sociales, estudió el tema desde el otro extremo. Las hormigas están genéticamente diseñadas no para la pervivencia de sus genes, sino para el mantenimiento del hormiguero. Este, a su vez, es el que posibilita la otra transmisión. Su conclusión fue que los humanos hemos estado sometidos a un doble proceso selectivo: individual y grupal. «En la evolución social genética —escribe Wilson— existe una regla de hierro según la cual los individuos egoístas vencen a los individuos altruistas, mientras que los grupos altruistas ganan a los grupos de individuos egoístas. La victoria nunca será completa: el equilibrio de las presiones de la selección no puede desplazarse hasta ninguno de los dos extremos. Si tuviera que dominar la selección individual, las sociedades se disolverían. Si acabara dominando la selección de grupo, los grupos humanos acabarían pareciendo colonias de hormigas. Cada miembro de una sociedad posee genes cuyos productos son afectados por selección individual y genes que lo son por la selección de grupo.»[4] Es decir, pulsiones centrípetas y pulsiones centrífugas.

Esta doble selección natural ha dado origen a un ser

humano dividido. El pacífico Kant estaba seguro de la insociable sociabilidad de los hombres: «El hombre tiene una tendencia a socializarse, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a individualizarse (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier. Pues bien, esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede soportar, pero de los que tampoco es capaz de prescindir. Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura, la cual consiste propiamente en el valor social del hombre».[5]

Este texto podría ser un resumen del presente libro, porque aparecen varias pulsiones fundamentales —socializar, individualizar, competir, tener el afán de dominar— que llevan a crear cultura. La historia que voy a contar nos proporcionará innumerables ejemplos de esa tensión. En otro lugar he dramatizado este proceso en la fábula de las hormigas que se volvieron kantianas, es decir, que valoraron su autonomía individual. Si fuera Orwell, contaría en esa clave el desbarajuste que eso produjo en el hormiguero, o sea, en la especie humana; pero no lo soy.

La evolución en dos niveles nos sitúa ante dos sistemas distintos de motivaciones, emociones y finalidades: el que corresponde al individuo y el que corresponde al grupo. La historia va a convertirse en una pugna entre ambos sistemas.

Cartografía de los deseos humanos

La psicología ha elaborado catálogos de las necesidades y deseos humanos. Uno de los más conocidos es el de

Abraham Maslow. Este famoso investigador presentó una pirámide de intereses. En primer lugar, situaba las necesidades fisiológicas, básicas para la supervivencia: mantener la homeostasis, la respiración, el sueño, la sexualidad. Si estas necesidades no se ven satisfechas, la persona no siente la motivación ni la fuerza necesaria para satisfacer otras necesidades. En el nivel siguiente está el deseo de seguridad, es decir, de eliminar el miedo. Relacionado con el anterior está la necesidad de afiliación, de pertenencia a un grupo, de rechazo a la soledad. El nivel siguiente es la necesidad de reconocimiento, que Maslow relaciona con la necesidad de autoestima, de prestigio social, de distinción, de respeto. Por último, en la cumbre de la pirámide se encuentra la necesidad de autorrealización, de un sentimiento de satisfacción con uno mismo, de eficacia y competencia.[6]

Hay que advertir que ni las necesidades ni las motivaciones se dan con tanta nitidez, puesto que hay un proceso de mezcla, una coctelería afectiva. El esquema de Maslow separa un nivel de otro demasiado tajantemente. Piensa que la realización de los inferiores es necesaria para ascender de nivel y que ahí se termina su función. Sin embargo, es más acorde a la realidad pensar que una misma motivación va enriqueciéndose, cambiándose, sobredeterminándose… a lo largo de los otros niveles. Es decir, que más que a un edificio de pisos se parece a un árbol que se ramifica y cuyas ramas se anastomosan, esto es, se injertan espontáneamente. La necesidad de nutrirse ha generado tanto los banquetes de boda y los restaurantes cinco estrellas, como las dietas de adelgazamiento, al hibridarse con otras motivaciones. En *El rompecabezas de la sexualidad* estudié que, en el ser humano, la experiencia sexual es una mezcla de diferentes deseos y sentimientos que acompañan al estrictamente sexual.

Tras repasar la bibliografía sobre estos temas aparecen tres grandes pulsiones, tres clústeres, tres dominios pasionales, como fuentes de la acción humana y, por lo tanto, de la historia. Podemos cambiarlas, pero no crear

otras absolutamente nuevas. Me atrevo a decir que son el secreto de nuestra existencia. Todas las pulsiones emergen del sujeto, y su satisfacción o fracaso recaen sobre él, pero cerrándolo o abriéndolo a los demás. Las tres grandes pulsiones son las siguientes:7

1. PULSIÓN DE BIENESTAR PERSONAL: Esta expresión incluye el deseo de evitar el dolor, la tensión y la ansiedad, así como el de disfrutar, de experimentar sensaciones agradables y comodidad. Permite la satisfacción de las necesidades fisiológicas del primer nivel de Maslow, el deseo de seguridad (no sentir miedo) y posiblemente el juego y el deseo de experimentar (curiosidad). Son satisfacciones que quedan en el sujeto, satisfacciones clausuradas, egocéntricas. Somos seres egoístas. Llevado a su extremo, es lo que en su escrito *¿Hay que quemar a Sade?* Simone de Beauvoir llama «autismo del libertino», «que le impide olvidarse de sí y reconocer la presencia de otro». Siguiendo una tradición clásica, los llamaré «deseos hedónicos». Escuchar música, beber un buen vino o sentir un orgasmo son placeres centrípetos, de ahí que incluso se cierren los ojos, para no distraerse mientras se están sintiendo.
2. PULSIÓN DE RELACIONARSE SOCIALMENTE: Somos grupales. Este es otro de los niveles identificados por Maslow y se corresponde con el motivo de afiliación señalado por McClelland.8 Esta pulsión de formar parte de un grupo y ser aceptado es centrífuga, saca al individuo de su aislamiento. Nuestra especie es egoísta y altruista, ya se ha mencionado. Busca la propia satisfacción, pero también necesita la comunicación, el amor, la amistad, la cooperación. Ambos deseos básicos nos impulsan. En todas las culturas se considera que ser expulsado del grupo, ser desterrado, es la peor condena. Necesitamos que los demás nos aprecien

y nos reconozcan. La necesidad de ser aceptado en sociedad produce con frecuencia ansiedad social, sentimiento que probablemente ha tenido una gran eficacia evolutiva. Cada cultura señala la manera en que una persona tiene que actuar para recibir la aprobación de sus iguales. El deseo de pertenencia y reconocimiento limita drásticamente el despliegue de los otros dos deseos básicos, que, dejados a su propio dinamismo, romperían la coherencia social. Los moralistas de toda procedencia han enfatizado que el ansia de reconocimiento por parte de los demás puede corregir las tendencias negativas del egoísmo. San Agustín, por ejemplo, reconoce que el amor a la gloria, a la alabanza humana, aunque no es santo, «ha refrenado libidos más peligrosas» (*De civ. Dei,* V, 13). «En todas partes —escribe Pinker— los seres humanos procuran conseguir una sustancia fantasmática llamada autoridad, distinción, dignidad, dominio, eminencia, estima, carisma, posición, preeminencia, prestigio, rango, consideración, reputación, respeto, posición, talla o estatus sociales. Para ello pasan hambre, arriesgan sus vidas y agotan su riqueza. El economista Thorstein Veblen señaló que las personas sacrificaban tantas necesidades de la vida para impresionarse unos a otros, que parecen responder a una "necesidad espiritual superior".»[9] Este conglomerado de aspiraciones enlaza con la tercera gran pulsión.

3. PULSIÓN DE AMPLIAR LAS POSIBILIDADES DE ACCIÓN: Este me parece el deseo más específicamente humano, porque acaba introduciéndose en todos los demás, como si fuera un dinamismo añadido a otro. Una pulsión expansiva. Lo peculiar de la inteligencia humana es que crea o descubre posibilidades en la realidad gracias a su capacidad de inventar irrealidades. Spinoza consideraba que este ímpetu

hacia lo posible era nuestro deseo esencial: «El ser humano se alegra cuando siente que aumenta su potencia de obrar». En esta gran pulsión hay que incluir la *libido dominandi*, que decía san Agustín, es decir, lo que Nietzsche llamaba «voluntad de poder», «el hecho último al que podemos descender». «Los fisiólogos —escribía— deberían reflexionar antes de poner el "instinto de conservación" como el instinto cardinal de todo ser orgánico. Hay que introducir también la *libido cognoscendi*, que comienza con la curiosidad y termina con las más sofisticadas creaciones científicas. El ser vivo quiere ante todo gastar energía.» Tomás de Aquino, al estudiar los deseos, distinguía entre los concupiscibles (yo los he llamado «hedónicos»), que buscan el placer, y los irascibles, que buscan conseguir lo difícil, lo arduo, los que aspiran a grandes empresas. Marcel Otte, especialista en Prehistoria, propone una clave justificativa del destino humano: «Su sed perpetua de superar las limitaciones, vengan de él (la biología incluida), del entorno, de otras sociedades, o de su propio pasado, convertido en limitación ocasional. Desde la herramienta al mito toda la aventura humana está contenida en ese combate librado esencialmente por el espíritu perpetuamente insatisfecho».[10] Es lo que he denominado *anábasis*, utilizando el término griego que significa «la subida».[11]

Para mostrar la densidad de esta pulsión específicamente humana voy a mencionar un clúster de conceptos relacionados, junto con los autores que los han propuesto: sentirse competente (Dweck, White, Alonso Tapia); autonomía (Deci, Ryan); controlar el entorno (Dweck, Skinner); logro y poder (McClelland); eficacia (Bandura, Schink, DeCharms, Deci, Ryan); dominio (Harter); defensa de la propia habilidad (Ames, Maehr);

> autorrealización (Maslow); esfuerzo por realizarse, mantener y acrecentar la experiencia (Rogers); competencia, autonomía (Connell, McCombs, Stipek); dotar de significado (Maehr, Frankl); búsqueda del sí mismo ideal (Markus, Nurius); tendencia al progreso (Nuttin); voluntad de poder (Hobbes, Nietzsche); deseo de poder y gloria (Russell); causalidad personal (Heider, DeCharms); curiosidad, afán de explorar (Berlyne, Spielberg, Starr); deseo de dominar la naturaleza, a los demás y a uno mismo (Elias). Dentro del psicoanálisis, Jung afirmó que el motivo radical era la búsqueda de la autorrealización, y Adler, el esfuerzo de superación, puesto que «ser hombre significa sentirse inferior»; Fromm defendía que el afán de crear forma parte de las necesidades humanas.[12]

Todas estas propuestas las he incluido en la pulsión por ampliar las propias posibilidades. Las otras dos grandes pulsiones (la satisfacción individual y la pertenencia al grupo) tienen antecedentes en el mundo animal. También esta tercera, aunque es la más específicamente humana. El impulso expansivo está ya esbozado en los animales. Los chimpancés, por ejemplo, consideran un gran premio que les permitan mirar por una ventana si están encerrados en una jaula tapiada. Glen Jensen, un psicólogo de animales, nos asombró a todos al mostrar que muchos animales prefieren «ganarse» la comida a comer lo mismo sin hacer ningún esfuerzo. Hace años, Erich Fromm publicó un curioso artículo titulado «¿Es el hombre perezoso por naturaleza?». Respondió tajantemente que no. El hombre disfruta con la acción. Hay, sin embargo, una «pereza aprendida», que se suscita cuando se reciben premios sin necesidad de esforzarse.[13]

Describir cómo estas energías aparecen, evolucionan y, sobre todo, se plasman en acciones personales, generan movimientos, se sedimentan en instituciones, me parece una tarea fascinante. Las religiones —con sus muestras de

santidad y de violencia—, las estructuras familiares, el sexo y el amor romántico, las guerras y las paces, la mutua influencia entre los hombres de poder y las masas obedientes son las formas visibles del volcán emocional.

Necesidades, deseos y problemas

Ni los deseos individuales ni los sociales tienen una satisfacción automática. Plantean problemas: buscar comida, encontrar pareja, protegerse del clima y de los enemigos, librarse del miedo, subir en la jerarquía, ser reconocido, convivir pacíficamente. Los problemas son universales, pero cada sociedad los ha resuelto a su manera. Y ha transmitido esas soluciones de generación en generación. Es lo que llamamos «cultura».

La mente humana es distinta de cualquier otra mente que pueda haber en el planeta, no a causa de sus caracteres biológicos, que no son cualitativamente únicos, sino por su capacidad de generar y asimilar cultura, que es un colosal mecanismo expansivo.[14] El niño aprende en cinco o seis años lo que a la humanidad le costó cientos de miles de años conseguir: el lenguaje, la gran herramienta. John Tooby e Irven DeVore sostenían que el nicho cognitivo humano es un modo de vida basado en resolver tanto problemas que otros animales no pueden resolver, como problemas que otros animales no pueden plantear.[15]

En nuestra evolución han influido los genes, el entorno y la cultura; pero la cultura configura el entorno natural, por lo que su importancia es doble: influye directamente sobre el individuo, a través de la educación, e indirectamente cambiando el entorno. El genetista Richard Lewontin resumió el dinamismo evolutivo afirmando que el entorno presenta un problema y el organismo propone soluciones, la mejor de las cuales es finalmente elegida.

Los retos, los problemas, los plantean los deseos y aspiraciones del individuo, que buscan el modo de realizarse en un entorno que ofrece posibilidades, pero también resistencias. Como he dicho, la cultura es el

conjunto de soluciones que los humanos han ido creando a lo largo de la historia. Es la caja de herramientas que recibimos de nuestros antecesores.[16] Clifford Geertz, un conocido antropólogo, indicó con una frase certera que «los problemas son universales, pero las soluciones son locales». De ahí que ninguna cultura nos resulte absolutamente incomprensible si descubrimos los problemas que se intentaron resolver y retrocedemos hasta las necesidades de las que proceden.[17]

Como escribió Nietzsche en *Consideraciones intempestivas*: «Los cientos de lenguas diferentes expresan siempre las mismas necesidades típicas y fijas del hombre, de suerte que el que comprendiese estas necesidades no tendría que aprender nada nuevo de todas esas lenguas».

Erwin Panofsky, un gran historiador, señala que «la cultura no es solo un código común, ni siquiera un repertorio común de respuestas comunes a problemas comunes o una colección de esquemas de pensamiento particulares y particularizados, sino un conjunto de esquemas fundamentales, previamente asimilados, a partir de los cuales se engendran, según un arte de la invención análogo al de la escritura musical, una infinidad de esquemas particulares aplicados a situaciones particulares».[18]

Del impulso sexual han surgido todas las formas de emparejamiento, de estructuras familiares, de legislación matrimonial, de repartos de herencia, pero también el amor cortés, el amor romántico o la moral victoriana. El sexo nos sirve para descubrir cómo funcionan las motivaciones primarias. Las personas practican sexo para reproducirse (motivación primaria), pero pueden hacer todo lo posible para no reproducirse, porque la motivación inmediata del sexo es el placer.[19] Nada humano nos es ajeno… del todo.

Sigamos con los ejemplos. Todas las sociedades han tenido que establecer modos de resolver conflictos y han desarrollado ideas de lo que era justo o injusto. Los sistemas morales son ante todo soluciones. Y no podemos comprenderlos si primero no comprendemos bien el

problema que intentaron resolver. Los problemas los provocan fundamentalmente tres situaciones: (1) las necesidades, deseos y aspiraciones personales; (2) la escasez de medios, y (3) la incompatibilidad de aspiraciones. Pero si los problemas son universales es porque también lo son las necesidades que los producen. La Ciencia de la Evolución de las Culturas afirma que es posible comparar las soluciones y evaluar si unas son mejores que otras, posibilidad que los culturalistas detestan.

La idea de felicidad

Ha llegado el momento de hablar de la felicidad. «Todos los seres humanos —escribió Kant— la buscan sin saber en qué consiste.» Por razones que se verán con claridad al leer esta historia, es un concepto tan equívoco que podemos considerarlo un *fake concept*, o un significante vacío a la espera del significado. Por eso intentaré deconstruirlo, para reconstruirlo y hacerlo utilizable. La palabra se ha puesto de moda. Incluso en 2012 la ONU instituyó un Día de la Felicidad, Coca-Cola ha creado un Instituto de la Felicidad, varios países utilizan un Índice de Felicidad, y los psicólogos positivos han publicitado una supuesta Ciencia de la Felicidad.[20] En el colmo del entusiasmo, Richard Davidson, neurólogo de la Universidad de Wisconsin, dice que ha analizado el cerebro del hombre más feliz del mundo, el monje budista Matthieu Ricard. Esta peregrina afirmación me ha recordado que Creso, en la cima de su poder y su riqueza, preguntó a Solón quién era el hombre más feliz del mundo. Y Solón le respondió que dos hermanos que habían muerto por el esfuerzo de arrastrar un carro para llevar a su anciana madre a una ceremonia religiosa. No se podía hablar de una vida feliz mientras duraba, porque la fortuna podía desbaratarla, como le sucedió a Creso. Los estoicos consideraban que el sabio podía ser feliz incluso en medio de los suplicios. Marx tenía un concepto altruista y revolucionario de la felicidad: «La experiencia demuestra que el hombre más dichoso es el que

ha sabido hacer dichosos a los demás; y la misma religión nos enseña que el ideal al que todos aspiran es el de sacrificarse por la humanidad, aspiración que nadie se atrevería a destruir». El 1 de abril de 1865, Antoinette Philips le pidió a Marx que respondiera un cuestionario y una de las preguntas era «¿Su idea de la felicidad?», a lo que Marx respondió: «La lucha». Ante la pregunta «¿Su idea de la desgracia?», respondió: «La sumisión». Alexandre Kojève, en un famoso debate con Leo Strauss —publicado por *Encuentro*—, comenta que el arquetipo de la felicidad humana es Napoleón, el hombre plenamente satisfecho por el reconocimiento universal de sus acciones. No es esa la impresión que dan las *Memorias de Napoleón en Santa Elena*, escritas por el conde de Las Cases.

Todos esos testimonios hablan, sin duda, de algo distinto a lo que puso de moda el famoso psicólogo Martin Seligman con su libro *La auténtica felicidad*.[21] Él mismo, a la vista de los excesos que se cometen en su nombre, ha repudiado el término: «Odio la palabra *felicidad* —ha escrito —, porque está tan manida que ha perdido su significado. Se trata de un término impracticable para la ciencia o para cualquier otro empeño práctico, como la enseñanza, la terapia, la política pública o el cambio de vida a nivel personal». Lo ha sustituido por otro más humilde, *well-being* («bienestar»), y por otro más vago, *flourishing* («florecimiento personal»).[22] Es fácil ver que uno es un concepto psicológico y el otro, uno moral. Uno entiende la plenitud como satisfacción de los deseos, y el otro, como realización máxima de las facultades humanas. Pero los mezcla y, en sus últimas obras, los integra en tres niveles: la vida centrada en la satisfacción, la vida que busca unas gratificaciones más altas (como la bondad), y la vida puesta al servicio de algo que trascienda al individuo. Son claramente conceptos distintos. ¿Con cuál nos quedamos?

Una vez deconstruido el concepto, pasaré a reconstruirlo. Los humanos actúan con vistas a un fin, y alcanzarlo les produce satisfacción. Así funcionan los reforzadores que estudió Skinner. Tendemos a repetir los

actos que han sido premiados y a evitar los castigados. Podemos decir, por tanto, que todo el comportamiento busca un fin que funciona como premio. Ese es el primer concepto de felicidad, que es universal y formal. La felicidad es el cumplimiento de un deseo. La búsqueda de la felicidad es la búsqueda de ese cumplimiento. Es una experiencia consumatoria, que va a mostrar su fortaleza y su debilidad. Al alcanzar su objetivo, el deseo concreto queda saciado, pero no la capacidad de desear. Hay un deseo interminable. Este es el punto esencial de nuestra historia. En todas las culturas se ha detectado esta insatisfacción irremediable. El budismo vio con agudeza que el problema eran los deseos y que la solución era eliminarlos, pero los deseos constituyen nuestra esencia y anularlos nos convierte en otro ser. En efecto, dirían los budistas; nos convierte en lo que verdaderamente somos: *atman*, absoluto. Desde un punto de vista más terreno, según cuenta Rappaport, para los hawaianos y polinesios los grandes jefes «están libres de deseos, igual que los dioses. La pereza para un jefe es un deber, no un vicio. Es una manifestación de su plenitud, de la ausencia de toda carencia y, además, de un autocontrol perfecto».[23] El *deus otiosus* es una figura arquetípica. En la mitología bíblica, Yahvé, después de seis días de actividad frenética, descansó. Los teólogos cristianos interpretaron esa insatisfacción permanente como una nostalgia de Dios, único ser capaz de colmarla. «Inquieto está mi corazón hasta que descanse en Ti», gemía san Agustín. Los escritores dieciochescos, como cuenta Robert Mauzi en *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensés françaises au XVIIIe siècle*, consideraban que la inquietud ha sido un don de la providencia para forzarnos a buscar la felicidad.[24]

Un ateo confeso como Sartre recogió esta idea a su manera al afirmar: «El hombre es el ser que proyecta ser Dios»,[25] para añadir a continuación: «Por eso es una pasión inútil». Soy más optimista: la idea de Dios, con independencia de su existencia o inexistencia, es una pasión constituyente, una gigantesca grúa elevadora, un gran

atractor, un formidable imán, una dinamo, una clave para comprender la Historia. Creo que la persistencia de la idea de felicidad como límite ideal tiene una función evolutiva, muy parecida a la que tiene la idea de Dios, a la que en muchos momentos va unida. Cumple al menos tres cometidos: proporciona esperanza, da sentido al sufrimiento al permitir compensarlo en otra vida, y sirve de estímulo para imaginar vidas más nobles. Una peculiaridad de la inteligencia humana es su empeño en crear ficciones salvadoras (y, por supuesto, también destructoras). Una de ellas es la idea de la felicidad.

A algo así se refería Platón cuando afirmaba que hay un deseo —no lo olviden: el antecedente de la felicidad— que hace ascender al hombre desde la contemplación de la belleza corporal a la contemplación de la belleza ideal. En este caso se convierte en un «deseo de poseer siempre el bien» y entonces el deseo se vuelve creador porque «cuando se aproxima a lo bello (según el cuerpo y el espíritu) se llena de alegría, su corazón se dilata y engendra y crea» (*Banquete*, 201-207). Son grúas mentales, creaciones nuestras que nos elevan sobre nosotros mismos.[26]

El razonamiento es muy parecido al que hace Descartes sobre Dios: «¿Cómo sería posible que yo conociera que dudo o que deseo, es decir, que me falta alguna cosa, si no tuviera dentro de mí la idea de un ser más perfecto que mi propio ser, por comparación con el cual conocería los defectos de mi naturaleza?» (*Meditaciones metafísicas*, III). El argumento no es lógicamente convincente, pero sí psicológicamente. Por eso lo encontramos en un analista tan fino de la conciencia como es Sartre: «Dios, valor y objeto supremo de la trascendencia, representa el límite permanente a partir del cual el hombre se anuncia a sí mismo lo que es». (No olvidemos que esto lo afirma un ateo, es decir, se mueve solo en el terreno del acontecer mental.) Pues lo mismo sucede con la felicidad: nos anuncia lo que somos o, al menos, lo que aspiramos a ser. Este aspecto ascendente y tensionado de la felicidad es lo que se jibariza al convertirlo en un eslogan comercial.

A la vista está que se está hablando de cosas diferentes. A la satisfacción de los deseos voy a llamarla «felicidad», con minúscula. A la proyección al límite de esa satisfacción, a la plenitud absoluta en la que ya no se aspire a nada porque todo está colmado, la llamaré «Felicidad», con mayúscula, y es una utopía de la inteligencia. Queriendo escribir una historia de la felicidad, me encuentro con que debería escribir dos: una historia de la felicidad, y otra de la Felicidad.

Una definición de la felicidad es la armoniosa satisfacción de los tres grandes deseos humanos anteriormente mencionados. Y subrayo «armoniosa» porque pueden entrar en contradicción: la búsqueda del placer puede ir en contra de la sociabilidad, y el deseo de triunfar puede oponerse a los otros deseos. Pero el intento de buscar cuidadosamente la felicidad como objetivo último puede conducir a una obsesión un poco ridícula, como demuestran las memorias de un interesante personaje, el príncipe de Ligne (1735-1814).

> Al despertarse es preciso preguntarse: (1) ¿Puedo hoy dar a alguien una alegría? (2) ¿Cómo podría divertirme? (3) ¿Qué me gustaría comer? (4) ¿Podría ver a alguien interesante y amable? (4) ¿Le parecería yo así a madame X, que me gusta mucho? (6) Antes de salir, ¿leería o escribiría alguna verdad nueva, ingeniosa, útil o agradable? Y después intentar cumplir esos seis puntos, si se puede (*Mèlanges*, XX, 120).

No contento con esto, el príncipe recomienda «dedicar dos días a la semana» para hacer el «balance de su felicidad».

Felicidad individual y felicidad política

No termina ahí la reconstrucción del concepto. Nuestra doble herencia evolutiva —individual y social— suscita asimismo dos tipos de deseos, y estos, a su vez, dos tipos de felicidad: felicidad individual y felicidad social. Es la conciencia de esta última la que permitió decir a Louis de

Saint-Just, durante la Revolución francesa, que la felicidad era una idea nueva en Europa. La felicidad política era el marco social que hacía posible que los ciudadanos pudieran ejercer su derecho a la búsqueda de la felicidad. Que una pulsión natural se convirtiera en un derecho me parece clave para comprender la historia de la humanidad.

Ahora comprendemos mejor por qué la búsqueda humana de la felicidad se convierte en un deseo interminable: porque ninguna satisfacción agota el deseo y porque la esperanza de la Felicidad es muy resiliente. Tocqueville lo expresa con lucidez: «Así, siempre buscando, cayendo, volviéndose a levantar, a menudo decepcionado, nunca descorazonado, tiende incesante hacia esa grandeza que entrevé confusamente al final de la larga carrera que la humanidad debe recorrer todavía».27 La conclusión anticipada de esta investigación es que, en ese continuo perseguir lo inalcanzable, los humanos han creado muchas cosas y, una de ellas, a mi juicio la más sorprendente, es una nueva definición de sí mismos. Pero no adelantemos acontecimientos.

Tenemos, pues, que distinguir entre la «búsqueda de la felicidad» y la «búsqueda de la Felicidad». Una anécdota histórica ilustra la diferencia. En 1549, el navarro Pedro de Ursúa, encargado de buscar El Dorado, se encuentra en Moyobamba. Allí le sorprende la llegada de trescientos indígenas guaraníes, pertenecientes a la familia tupí, procedentes de Brasil, que habían realizado un viaje de diez años en busca de la Tierra sin Mal, a la que llamaban «el lugar donde no se muere». La diferencia de ambas expediciones es llamativa: unos buscan la ciudad de oro; a los otros los mueve la nostalgia del paraíso. La Tierra sin Mal es para los indios tupís-guaraníes el mundo perfecto y puro del comienzo, cuando acababa de terminarlo el Creador y los antepasados de las actuales tribus vivían entre dioses y héroes… Este paraíso los indígenas no lo conciben como un Más Allá puramente espiritual, sino como un mundo real transformado por la fe.28

En 1812, el etnólogo brasileño Curt Nimuendajú se

encontró en la costa de São Paulo con un grupo de indios guaraníes que se habían detenido allí en su búsqueda del paraíso perdido. Bailaban durante varios días sin cansarse con la esperanza de que, mediante el movimiento continuo, sus cuerpos se hicieran livianos y fueran capaces de volar al cielo, a la casa de Nuestra Abuela.

Más tarde, Alfred Métraux y Egon Schaden proporcionaron más información. Esta búsqueda se prolongó cuatro siglos. Todavía hay una tribu guaraní, los mbüás, que continúa buscándola.

Los guaraníes son el paradigma de la humanidad.

2

Imaginando la felicidad

Los horizontes de la felicidad

La búsqueda de la felicidad está dirigida por los deseos. Y la búsqueda de la Felicidad está dirigida por la exageración de un deseo (el placer, el éxito, la venganza, el amor) o por la reconfortante calidez de la esperanza (la salvación, el paraíso). Decía Ortega que el hombre está colocado frente a dos repertorios opuestos de ocupaciones: las trabajosas y las felicitarias. Como era muy sensible a la esencia histórica del ser humano, creía necesario plantearse varias preguntas: ¿qué figura de existencia venturosa ha procurado hacer el hombre en cuanto las circunstancias lo permitían?, ¿cuáles han sido las formas de la vida feliz? La cosa tiene importancia porque en las ocupaciones felicitarias, dice, se revela la vocación del hombre. Concluye, sorprendido y decepcionado: «Aunque parezca mentira, falta por completo una historia de la imagen que los hombres se han forjado de la felicidad».[1]

A finales de los cincuenta, el patriarca de los tomistas españoles, el padre dominico Santiago Ramírez, escribió un desabrido libro contra Ortega en el que se mofaba de esta última afirmación afirmando que en la historia de la filosofía no había tema más sobado que la felicidad. Lo decía con conocimiento de causa, porque había escrito un larguísimo estudio en latín titulado *De hominis beatitudine*. Ambos tenían razón. Es cierto que se han vertido ríos de tinta sobre este asunto, pero también lo es que hasta hace poco tiempo apenas se había estudiado el papel que esas

ideas tenían en la vida real; las creencias, fantasías, imágenes sobre la felicidad que la gente ha tenido a lo largo de la historia. Intento paliar ese déficit.

Lo primero que hay que señalar es que la capacidad de imaginar la felicidad forma parte del horizonte vital de una persona o de una sociedad, que aclararé con un ejemplo burdo: un egipcio esclavo del faraón no podía imaginar como ideal el poder votar para elegir al soberano. Las personas cuya principal ocupación es buscar comida no pueden pensar en la contemplación de las ideas como culminación de la felicidad. Para quienes en los campos o en las fábricas estaban agotados por el esfuerzo, el descanso era posiblemente el único horizonte de felicidad.[2] Pensemos en la descripción que da Engels de los trabajadores de las fábricas textiles en Inglaterra, cuna del progreso: trabajaban de doce a catorce horas prácticamente todos los días, pasaban su escaso tiempo libre en los tugurios de los contaminados suburbios; los niños encargados de acarrear el hierro y el carbón en las minas solían acabar tan rendidos que se quedaban dormidos en la vuelta a casa y era habitual que se les deformase el cuerpo a medida que crecían por los enormes esfuerzos que debían realizar, por las posturas antinaturales y la malnutrición; las mujeres trabajaban tanto como los hombres, incluso durante el embarazo o el puerperio, y a menudo recibían palizas de sus maridos.[3] En 1842 hubo en Londres una comisión parlamentaria de investigación sobre el trabajo en las minas. Este fue el testimonio de una obrera, Betty Harris:

> Me casé a los veintitrés años y fue entonces cuando fui a la mina. Antes, con doce años, era tejedora. No sé leer ni escribir. Trabajo para Andrew Knowles, de Little Bolton (Lancashire), y llevo a casa algunas veces siete chelines a la semana, algunas veces menos. Arrastro las vagonetas de carbón y trabajo seis horas por la mañana y seis por la tarde. Paro casi una hora al mediodía para comer, un poco de pan y un poco de mantequilla, sin nada para beber. Tengo dos niños, pero aún son demasiado pequeños para trabajar. He tirado de las vagonetas incluso estando embarazada. Conozco a una mujer

> que volvió a casa, se lavó, se metió en cama, parió y volvió a hacer el mismo trabajo en menos de una semana. Tengo una correa alrededor de la cintura y una cadena entre las piernas, y debo andar a gatas. La cuesta es muy empinada y nos agarramos a la cuerda o a lo que podemos cuando no hay cuerda […]. En el pozo en el que trabajo hay seis mujeres y seis chicos y chicas. Es un trabajo durísimo para una mujer. El pozo está siempre húmedo y el agua nos llega hasta las rodillas. Un día me llegó hasta los muslos, y con la que cae del techo es terrible. Mis ropas están casi siempre empapadas. Una prima mía se ocupa de los niños durante el día. No consigo hacer nada cuando vuelvo a casa por la noche, y a veces me duermo antes de lavarme. He arrastrado vagonetas hasta arrancarme la piel. Y es mucho peor cuando se espera un hijo. Mi capataz me ha pegado algunas veces porque no estaba dispuesta. Al principio no conseguía acostumbrarme y él tenía poca paciencia. He visto a más de un hombre pegar a su vagonetera.

Respecto al trabajo infantil, la Factory Act de 1833 dejaba la jornada laboral de los niños de nueve a trece años en solo nueve horas diarias; y de los trece a los dieciocho años, el trabajo estaba fijado en diez horas y media (la jornada duraba para ellos doce horas, pero con hora y media reservada para las comidas). Todavía en 1891, una ley que pretendía luchar contra abusos en la explotación infantil se limitó a elevar la edad mínima de trabajo de los diez a los once años. De hecho, apenas se detectan preocupaciones sociales durante la segunda mitad del siglo XIX pues estas condiciones se aceptan como normales. ¿Qué idea de la felicidad podían tener esas personas? Satisfacer las necesidades más básicas. Solo quienes tienen las necesidades vitales satisfechas pueden pensar en placeres más elevados. Maslow tenía razón. Cuando Marx llamó a la religión el opio del pueblo, tal vez estaba pensando en que les ofrecía un consuelo. Las personas en esta situación tienen pocas posibilidades de pensar en la felicidad. Pueden organizar revueltas, como los dramáticos motines del pan, o pueden refugiarse en una brillante y lejana imaginería de la Felicidad consoladora que, a la vez, puede esclavizarlos prometiendo la Felicidad en otro mundo. Esa era la razón por la que Spinoza rechazaba la esperanza como un veneno.

Los seres humanos han sentido la necesidad en todo tiempo y lugar de imaginar situaciones perfectas, en las que pudieran soñar, y vale la pena conocerlas para comprender la tenacidad con que se ha buscado la superación de la desdicha y se ha intentado dar sentido al sufrimiento. Voy a organizar la exposición en cuatro apartados: la edad de oro (pasado), el cielo (futuro), las ciudades utópicas (futuro), los paraísos artificiales (presente).

Tal vez le extrañe al lector lo poco que en un libro sobre la felicidad voy a hablar del amor, que es uno de los grandes tópicos relacionados con ella. El amor es un deseo, como expliqué en *El laberinto emocional*, sin duda poderosísimo, pero sigue por lo tanto los avatares de los demás deseos. Además, va siempre acompañado de sentimientos y emociones. Si estas son agradables, el amor produce felicidad. Si son desagradables, como las descritas en el soneto al amor de Lope de Vega, conduce a la desdicha. En *Palabras de amor* y *Escuela de parejas* he tratado suficientemente el tema.

Nostalgia del paraíso

La idea de que hubo una edad feliz, de la que fuimos apartados, ha aparecido con frecuencia en la historia. Don Quijote, en su discurso a los cabreros, resume parte de su imaginería:

> Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quienes los antiguos pusieron el nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes: a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas, que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto. Las claras fuentes y corrientes ríos, en magnífica abundancia, sabrosas y transparentes aguas les ofrecían. En las quiebras de las peñas y en el hueco de los

árboles formaban su república las solícitas y discretas abejas, ofreciendo a cualquier mano, sin interés alguno, la fértil cosecha de su dulcísimo trabajo. Los valientes alcornoques despedían de sí, sin otro artificio que el de su cortesía, sus anchas y livianas cortezas, con que se comenzaron a cubrir las casas, sobre rústicas estacas sustentadas, no más que para defensa de las inclemencias del cielo. Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia.

La edad de oro está presente en muchas leyendas.[4] El mito sumerio de Enki comienza con una descripción de la paz que reina en Dilmún. El poema titulado *Enmerkar y el señor de Aratta*, del siglo XXI a. C. y descubierto por el asiriólogo Samuel N. Kramer, narra el modo en que el dios Enki puso fin a la edad de oro en la que reinaba Enlil, el dios supremo del panteón sumerio.

En otro tiempo existió una época en que
[no había serpiente, ni había escorpión,
no había hiena, no había león;
no había perro salvaje ni lobo;
no había miedo ni terror:
el hombre no tenía rival.
En otro tiempo existió una época en que […]
el universo entero, los pueblos al unísono
rendían homenaje a Enlil en una sola lengua. *

Los hombres se entienden y los animales no luchan entre sí, algo que menciona también la visión de Isaías en la Biblia. Las fantasías griegas sobre los Campos Elíseos y las Islas Afortunadas recogen ideas parecidas. Hesíodo y Platón insisten en un tema recurrente: la tierra producía cosechas generosas sin necesidad de cultivarla. Es el mismo mensaje de la Biblia. Después del pecado y de la expulsión del paraíso, el hombre tendría que «comer con el sudor de su frente». Algunos antropólogos piensan que el jardín del Edén era el mundo en que habitaban nuestros antepasados cazadores recolectores. Los testimonios sobre la dureza del trabajo hacen comprensible que una de las imágenes del paraíso sea el descanso. Y su traducción, imágenes de agencia de viajes, vacaciones.

Encontramos aquí algunos de los tópicos permanentes en la imaginería de la felicidad: un lugar fértil y con agua, la posibilidad de alimentarse sin trabajar, una propiedad común de los bienes, la amistad y la concordia. No hay hambre, ni fatiga, ni enfrentamientos. En algunas versiones se menciona que el hombre hablaba con Dios y con los animales, lo que demostraba su armonía con la naturaleza. Así vivían Adán y Eva, en un jardín rodeado de un muro (es lo que significa el persa *pairi-daeza*, étimo de «paraíso») donde el agua corría en abundancia: felicidad suprema soñada por gentes amenazadas permanentemente por la sequía.

El paraíso futuro

La segunda oportunidad para imaginar la felicidad se refiere al futuro. El hinduismo y el budismo lo imaginan como una entrada en la trascendencia después de haber pasado por los renacimientos necesarios. El ideal de Felicidad es el nirvana, alcanzado al prescindir de los deseos. El paraíso islámico es muy distinto. La palabra árabe *yanna* significa simplemente «jardín» y, según la escatología islámica, las almas residirán allí desde la resurrección. Los musulmanes creen que el tratamiento que cada uno recibirá estará de acuerdo con su comportamiento en la vida terrenal.[5]

Frente a los textos cristianos, elaborados por pensadores gnósticos o platónicos, los islámicos describen lo que consideran la felicidad: todo lo que uno puede desear. Es decir, felicidades a tope: una vida inmortal para sus habitantes, sin daño, dolor, miedo o vergüenza, donde se satisface cada deseo. Las tradiciones aseguran que todos serán de la misma edad (treinta y tres años) y de la misma estatura. Su vida estará llena de venturas, lo que implicará trajes lujosos, joyas y perfumes, y participarán en banquetes exquisitos servidos en vajillas sin precio por jóvenes inmortales, y descansarán en divanes adornados con oro y piedras preciosas. Los alimentos mencionados incluyen

carnes y vinos aromáticos que no embriagan ni inclinan a las peleas. Los residentes en la Yanna se regocijarán con la compañía de sus padres, esposos e hijos (siempre que hayan sido admitidos en el paraíso), conversando y recordando el pasado. Los textos también mencionan a las huríes, creadas en la perfección, con las cuales compartir las alegrías carnales («un placer cientos de veces mayor que el terrenal»). Es, por supuesto, un paraíso masculino.6

Eso no es todo. También habrá una mayor comunicación con Alá. Según el Corán, Dios elegirá períodos en los que se estará cerca de su trono (*arsh*), días en los cuales «algunas caras brillarán al contemplar a su Señor». La visión de Alá será la mayor de todas las recompensas, sobrepasando al resto de los placeres.

El mundo cristiano organizó sus creencias acerca de la felicidad futura en torno a la idea del Más Allá. Hubo una cierta confusión porque Jesús había anunciado la llegada del reino, que se consumaría con su segunda venida. Pero, como esa segunda venida se demoraba y los cristianos estaban inquietos, la esperanza se transfirió al reino de los cielos. Ciñéndose a esta tradición, Colleen McDannell y Bernhard Lang han escrito una magnífica *Historia del cielo*, que me ha sido de gran utilidad en este parágrafo.7 La teología ha intentado responder a la pregunta de «¿qué experimentarán los cristianos tras la muerte?», y la variedad de respuestas, dicen, son decepcionantes para un teólogo, pero interesantísimas para un historiador. «Nuestro interés se centra en la manera en que se han reformulado y criticado las antiguas imágenes a la luz de las nuevas ideas, experiencias o acontecimientos sociales, es decir, en cómo influye el clima cultural de una época en las concepciones de la eternidad.» En el fondo, lo que les interesa a estos historiadores no es la construcción teórica en sí misma, sino cómo contribuye a explicar el misterio de la vida presente: «Las diversas maneras en que han concebido el cielo las personas nos revelan en realidad cómo se concibieron a sí

mismas, a sus familias, a su sociedad y a su Dios». Feuerbach escribió que el cielo es la clave para entender el secreto de la religión. Los autores van más allá y piensan que puede ser la clave de nuestra cultura occidental.

El cielo cristiano tuvo dificultades para integrar los placeres físicos. Las tradiciones judías sobre el Más Allá no eran muy brillantes. La versión que da el Apocalipsis no resulta atractiva. Juan, su autor, indica que se le permitió vislumbrar «una puerta abierta en el cielo»; al entrar se encontró con una vasta sala en la que se veía un trono y a Dios en forma humana. Alrededor del trono había cuatro espíritus con seis alas y múltiples ojos. Junto a ellos, otros doce tronos de menor tamaño a cada lado del principal, ocupados por veinticuatro ancianos vestidos de blanco y con coronas de oro. Detrás, un ejército de ángeles. Todo esto es una trasposición de una corte imperial. El premio celeste consiste en ser admitido en la corte del emperador.

Esta imagen de alto protocolo mantuvo su atractivo durante siglos. En 1600, el teólogo François Arnoux comunicó que los bienaventurados disfrutan, además de la visión de Dios, de exuberantes parques, que conformaban el escenario de una rica vida de ocio cortesano. Pone en boca de Cristo que «el cielo es el Louvre de los bienaventurados», y el teólogo deduce que, si para quien reside en París no existe «nada más grande en el mundo que estar todos los días cerca del rey y vivir con él en el Louvre», así será también en el cielo. Los bienaventurados vivirían allí como los nobles en la corte.[8] Dos siglos después, el fraile Martín de Cochem da más detalles. Cuenta cómo se celebra allí la Pascua de Resurrección: «Había una fiesta de cincuenta días que terminaba en Pentecostés. Después de la coronación de Cristo como rey, las congregaciones celestiales eran entretenidas con interesantes piezas teatrales representadas por ángeles, cuya actuación era tan vívida y tan bellamente adornada por la abundancia de personajes, parábolas y escenas llenas de gracia que el cielo entero se divertía de modo inefable».[9] Había que eliminar la impresión de aburrimiento que daban algunas descripciones celestiales.

Montesquieu consideraba que para alcanzar la felicidad lo importante era ocupar la cabeza con entretenimientos: «Se es más feliz con los entretenimientos que con los placeres, porque hacen descansar no solo de las penas, sino también de los placeres».10 Eso, al parecer, valía también en el cielo.

El Apocalipsis mostraba un cielo estilizado y frío, pero ¿qué pensaban de él los cristianos de las primeras generaciones, judíos expulsados de sus comunidades, fieles perseguidos? El cristianismo promete la Felicidad tras este valle de lágrimas, lo que hace tolerable el martirio. «Después de él, despertaremos felices», dicen las actas de las mártires Perpetua y Felicitas. Su memoria se recordaba todos los años. San Agustín lo comenta: «La única razón, creo, por la que todos los mártires sufrieron y confesaron su fe fue disfrutar de una felicidad perpetua» (Sermón, 282). Pero ¿en qué consistía esa Felicidad? Una influencia platónica y mística dibuja una concepción estática, inmóvil, contemplativa del cielo. Contemplar a Dios es la Felicidad. Santo Tomás se deja llevar por el intelectualismo de Aristóteles; piensa que la felicidad en esta tierra es el conocimiento, como perfección de nuestras facultades superiores; y la Felicidad del bienaventurado será conocer a Dios (ST II, 1, 5).

Las noticias más detalladas de esa experiencia las proporcionan los místicos, cuyas confesiones —sean budistas, zen, platónicas o cristianas— resultan muy parecidas. Según su testimonio, en todas ellas se da una unión íntima con Dios o el Absoluto, que produce la Felicidad plena y total. En las *Confesiones*, san Agustín cuenta que, durante una conversación en el jardín con Mónica, su madre, intentaban imaginar cómo sería «la vida de los santos» (*Confesiones*, 8, 12). Avanzaron paso a paso a través de todas las cosas corporales hasta el cielo y, avanzando más allá, la pareja llegó a tocar la mismísima divinidad, y el joven Agustín y su madre experimentaron un rapto extático. San Agustín afirmaría más tarde que «cualquier deleite de nuestros sentidos carnales, aunque sea el más grande, revestido del mayor esplendor corpóreo,

ante el gozo de aquella vida eterna no solo no es digno de comparación, pero ni aun de ser mentado». A pesar de haber tocado a la divinidad «solo ligeramente», se sintieron llenos de gozo y felicidad, se quedaron en silencio, «y suspiramos» (*Confesiones*, 9, 10).

El lugar de la Felicidad es el jardín, una imagen poderosa; pero entre los años 1150 y 1250 el número de ciudades aumentó en Europa de 200 a 1.500. Los frailes mendicantes eran urbanos, el Apocalipsis ofrecía también una imaginería de la ciudad celestial, y la idea de un Más Allá urbano halló eco en la liturgia de la Iglesia: «Que los ángeles te guíen al paraíso, que los mártires te reciban cuando llegues a la ciudad santa de Jerusalén». Incluso el eremita Pedro Damián, que odiaba la ciudad, comenzó a valorar las imágenes urbanas del Apocalipsis, al igual que Pedro Abelardo y Joaquín de Fiore. Gerardesca (1210-1269), terciaria de la orden Camaldulense recluida en Pisa, describe el cielo como una ciudad-Estado, la ciudad propiamente dicha (la Jerusalén celestial), con siete castillos construidos sobre montañas y numerosas fortalezas en la vecindad. La afirmación de Gerardesca de que ningún bienaventurado debía habitar fuera de la ciudad refleja los deseos de los hombres y mujeres medievales que vivían más allá de las puertas de la ciudad, para quienes la buena vida se encontraba dentro de sus murallas, donde podían escapar del fantasma del hambre, el frío y la oscuridad. En el cielo, por tanto, no podía uno ser condenado a la precaria y ardua existencia propia del campesino que vivía extramuros.

Con el Renacimiento, la Felicidad vuelve al jardín. Para Boccaccio, solo al «ver campos, colinas, árboles, todo vestido de verdes hojas y flores de variados colores» podía «disfrutar y sentir algo de la felicidad eterna». El cielo adquirió cada vez más un carácter bucólico. En las ilustraciones de Giovanni di Paolo (1403-1483) para un manuscrito del *Paraíso* de Dante, se convierte el cielo empíreo en un jardín, un Campo Elíseo de flores y bañistas desnudos. Los ángeles ya no cantan a Dios, sino que ofrecen serenatas «a las parejas que están sentadas o pasean a su

antojo, envolviendo entre hermosas canciones su conversación». El cielo cristiano no sabía si abrir o cerrar las puertas a la sensualidad.

Tíbulo (54-19 a. C.) había defendido la existencia del amor libre y desinhibido en la Edad de Oro y, en el Renacimiento, la Edad de Oro se representaba con parejas desnudas bailando, jugando o reclinadas a su antojo en una pradera. Siguiendo este modelo, la vida en el paraíso llegó a ser sinónimo de ociosidad y amor en un escenario natural en que los hombres iban desnudos y, generalmente por parejas, pasaban el tiempo descansando en la hierba, bañándose y nadando, o simplemente paseando. El humanista dominico Francesco Colonna (1433-1527) propuso una atrevida imagen que, como la de Tíbulo, hacía hincapié en el papel del amor en el mundo futuro. Al protagonista de su libro *Hypnerotomachia: la lucha del amor en el sueño* se le concede entrar en el mundo de las ninfas y de sus amantes: «También había allí gran número de ninfas delicadas, de tierna edad, dotadas de la olorosa flor de la castidad, más bellas de lo que es posible creer, acompañadas de sus amantes impúberes». «Ellas no se mostraban crueles ni esquivas con sus queridos amigos, sino que, con cariñoso amor, consentían a sus deseos y les mostraban con gesto amoroso los pechos desnudos y turgentes.»

Al menos un tratado teológico se hizo eco del sueño renacentista del encuentro y el amor con los demás en el mundo celestial. En un libro titulado *Agradable explicación de los placeres sensuales del paraíso* (1504), podemos leer una completa descripción de la belleza del cuerpo humano glorificado. Su autor es un monje, Celso Maffei (1425-1508). La obra, dedicada a Julio II, describe un paraíso basado en una jerarquía de placer. La sensualidad de los santos de Maffei está representada en los frescos de Signorelli en Orvieto. Los resucitados se abrazan desnudos. Para los pensadores escolásticos el movimiento es una imperfección, pero los pensadores renacentistas, gente a la que le gustaba viajar a ciudades y países distantes, no

estaban contentos con la escasa movilidad de los bienaventurados. Bartolomeo Facio critica su postura de limitar la libertad de los santos de manera injustificada, «pues si no tienen la potestad de abandonar (el cielo) momentáneamente cuando así lo deseen, no pueden llamarse realmente bienaventurados, ya que parece que no disfrutan de libertad». Según Facio, los ciudadanos del cielo deberían poder visitar la tierra donde habitamos y moverse con libertad entre ambos planos de la existencia. Los bienaventurados no podían estar privados del placer de hacer turismo.[11] Es posible que el humanista Leonardo Valla exagerara al imaginarse a los santos volando como pájaros y jugueteando por los aires, o zambulléndose en el mar como los peces, pero sin duda expresa un sentimiento extendido.[12] Para el ser humano, el paraíso no puede ser un lugar de inactividad o inmovilidad.

Si la sensualidad intentó penetrar en el cielo, lo mismo hizo el amor. En las universidades medievales se estudiaban las *Sentencias* de Pedro Lombardo y posteriormente a Aristóteles, mientras que en los monasterios el texto de referencia era el *Cantar de los cantares*, un libro profundamente erótico. La teología escolástica eligió hacer de la contemplación intelectual la máxima felicidad. La monástica la encontró en el amor. Cada una de esas corrientes imaginó el cielo a su manera. La importancia dada a la experiencia amorosa por los escritores monásticos, como Bernardo de Claraval, se unió a la aparición del «amor cortés», que, según Jacques Le Goff, es la creación afectiva más novedosa de la Edad Media. La presión combinada de ambas ideas fue haciendo perder fuerza a la idea abstracta de la contemplación celestial. Era necesario introducir el amor en el paraíso. Pero había un problema: ¿eran compatibles el amor a Dios y el amor humano, que el «amor cortés» había convertido en «amor a la dama»? Este nuevo sentimiento es de una gran riqueza y complejidad, como puede verse en *Nueve ensayos sobre el amor y la cortesía en la Edad Media*,[13] pero ahora solo me interesa destacar que aparece como fuente principal de

felicidad, y no solo de placer. Aun así, incluso ese *fin amour* puede entrar en conflicto con el paraíso espiritual, y se empieza a pensar que la Felicidad no vale nada si no va acompañada de la felicidad. Así lo piensa Giacomo da Lentini, que afirma en un poema que no querría ir al paraíso sin su dama «la del pelo de oro y ojos transparentes».

La relación entre placer, amor y beatitud nos introduce en un dominio de límites y significados inciertos. La mística alemana Mectilde (1207-1282) cuenta sus visiones en un lenguaje que nos sorprende, y que reproduce los lances del amor cortés. El alma de Mectilde aparece en el cielo como una noble dama que hacía tiempo rechazaba la declaración de amor de un «apuesto joven», al que ella sabe que se va a rendir. Sus damas de compañía la acicalan para el encuentro. La envían a un bosque en el que cantan el ruiseñor y otros pájaros. Después de bailar, la dama se siente cansada y anhela la unión con el amado, con quien se encuentra. «La amada (Mectilde) va hacia el joven más hermoso (Cristo) y entra en la cámara de la divinidad invisible, en donde encuentran la cama del amor.» En ese punto, el Señor le habla con dulzura: «Desnúdate del miedo y la vergüenza. Mantén para la eternidad solo esas nobles virtudes que están dentro de ti por naturaleza y que son el amor y tu ardiente deseo, a esos responderé yo eternamente en mi ternura sin fin». «De esa forma —continúa—, tiene lugar lo que ambos desean. Él se da a ella y ella a él.» McDannell y Lang comentan: «Cristo y Mectilde no son marido y mujer, sino amantes que siguen el código del amor cortés». Gertrudis de Helfta (1256-1302), declarada santa católica, entiende la relación nupcial mística literalmente, sobre todo apoyándose en el *Cantar de los cantares*. En un pasaje de *El heraldo del amor divino* escribe: «Cuando lo amo, soy casta; cuando lo toco, soy pura; cuando lo poseo, soy virgen».

El amor romántico vuelve a introducir un cambio en el modo de pensar la Felicidad. El amor es eterno, pero en la tierra encuentra grandes obstáculos que pueden separar a

los amantes, de ahí que el cielo aparezca como lugar de reencuentro y plenitud. Pero el amor romántico era escandaloso para la teología. Afortunadamente para ella, en el siglo XIX triunfó el amor conyugal, y este es el que se prolongó en el cielo. Era un cielo social, y el modelo no era la Iglesia, sino la familia. En 1868, la escritora feminista americana Elizabeth Stuart Phelps publicó con gran éxito *The Gates Ajar*,14 que presentaba el Más Allá como un sitio repleto de las comodidades de la vida doméstica donde las familias, con sus mascotas incluidas, se reunirían para toda la eternidad. Mark Twain se burló de esa novela diciendo que «imaginó un cielucho de diez centavos, ¡de aproximadamente el tamaño de Rhode Island!». La católica Marie Egan (1853-1924) se burlaba de un ministro episcopaliano que pensaba que «el cielo era, de alguna manera, un anexo de Inglaterra, un té vespertino entre ángeles, rodeado de vidrieras». Recientemente, la historiadora de la literatura Ann Duncan bautizó al cielo doméstico victoriano como «un asilo para ancianos celestial».

La Felicidad utópica

La imaginación de la Felicidad se ha explayado también en la invención de mundos utópicos, como Dilmún en la mitología mesopotámica; Pancaya, la isla descrita por el filósofo griego Evémero a finales del siglo IV a. C.; *La fuente del jardín de los melocotoneros*, de Tao Yuanming, o las narraciones budistas sobre Ketumati, lleno de palacios hechos de gemas y rodeado de árboles maravillosos donde no existe el hambre. Joaquín de Fiore (1135-1202) predica un milenarismo religioso, la idea de que va a haber en la tierra un período de mil años de Felicidad. Ya no se trata del Más Allá, sino de un Más Acá transfigurado. En el mundo musulmán, el ímpetu milenarista se concreta en la espera de una especie de mesías, el Mahdi (el «bien dirigido») que instaurará en la tierra un reino de paz después de haber juzgado a los humanos. Estas ideas suelen

aparecen en momentos de crisis. La implantación política y económica de los europeos en Melanesia dieron origen al culto cargo: el día de la venganza, un barco tripulado por los antepasados proporcionará a los oprimidos armas, alimentos y toda suerte de bienes terrestres, inaugurando un reino de felicidad e igualdad. Puede decirse que pensar en utopías es una constante humana, porque no es más que la actividad de una especie que busca la Felicidad y no la encuentra. Por eso, Lewis Mumford consideraba que «lo que convierte la historia humana en un relato tan incierto y fascinante es que el hombre vive en dos mundos»: el real y el utópico.15

A pesar de tantos antecedentes, el nombre de *utopía* se debe a Tomás Moro, quien bautizó con este término una isla idílica, ubicada cerca de las costas (entonces inexploradas) de América del Sur, cuyos habitantes habían logrado el Estado perfecto. A partir de él, la utopía adopta formas políticas. La primera vez que aparece en francés, en 1762, se la define: «Suele decirse de manera figurada del plan de un Gobierno imaginario». Owen, Henri de Saint-Simon, Flora Tristán, Fourier y el socialismo utópico, que criticó Friedrich Engels en *Del socialismo utópico al socialismo científico*, son famosos nombres de esta corriente. John Gray, representante de Owen, en su difundida *Conferencia sobre la felicidad humana* de 1825, pide «que se formen sociedades con el propósito de aniquilar las causas de las que surgen los males de la humanidad: sociedades no para aliviar a los sufrientes, sino para erradicar las causas del sufrimiento». Tenían la seguridad de que la Icaria descrita por Étienne Cabet iba a llegar. Fourier aspiraba a liberar a la gente, a la que seguía imaginando destinada a una vida de privaciones, «asediada durante tanto tiempo por el infortunio y sujeta por las cadenas de la costumbre». Pensaba que costaría algún tiempo que el obrero se «acostumbrara a la felicidad que le aguarda». Owen se extasiaba hablando del paraíso terrestre. Pinker, en *La tabla rasa*, menciona los experimentos utópicos. En el siglo XIX y en las primeras décadas del XX aparecieron por todo Estados

Unidos unas comunidades autosuficientes basadas en la filosofía del reparto comunal. Todas ellas se descompusieron debido a las tensiones internas: las que se guiaban por ideas socialistas, al cabo de una media de dos años; las que se basaban en una ideología religiosa, al cabo de una media de veinte años.16

Las utopías puestas en práctica con facilidad caen en el horror. El filósofo religioso ruso Semyon Frank, uno de los doscientos intelectuales deportados por los bolcheviques en 1922, habló en su libro *Hitos* de que «el gran amor a la humanidad del futuro da origen a un gran odio al pueblo. La pasión por entronizar un paraíso terrestre se convierte en pasión por la destrucción».17 «Muchos fenómenos de la Francia revolucionaria se repitieron en la Rusia revolucionaria, como parte de una tenencia general parecida a efectuar una ruptura psicológica y cultural permanente con el viejo orden.» La Revolución francesa actuó bajo la bandera de la Felicidad, y siguiéndola se precipitó en el horror. Karl Popper ha sido, tal vez, el más furibundo crítico del pensamiento utópico porque veía en él una tendencia totalitaria, en *La sociedad abierta y sus enemigos*.

Los paraísos artificiales

El mundo moderno ha reducido la Felicidad a una sucesión de felicidades hechas posibles por la expansión del consumo. La sociedad nos empuja a desear más. Bauman considera que la *consuming life* nos lleva a no sentirnos nunca satisfechos y, en consecuencia, a aumentar continuamente nuestras expectativas.18 Durkheim incluyó entre las cuatro causas de suicidio que estudió la de las personas que no conocen los límites de sus propios deseos y, en consecuencia, viven en una situación emocional de constante decepción.19 Emanuele Felice advierte de que hemos pasado de hablar del paraíso a hablar de pastillas antidepresivas. Concluye: «El único puente sigue siendo el sueño de una vida feliz».20

Los *paraísos artificiales*, expresión creada por Baudelaire, ofrecen una solución rápida. Refuerzan el escéptico comentario de Samuel Johnson: «El hombre nunca es feliz en presente, salvo cuando está borracho». Yuval Noah Harari, en *Homo Deus*,[21] avizora un futuro en el que, controlados los grandes males de la humanidad —la peste, el hambre y la guerra—, esta se embarcará en tres nuevos proyectos: la inmortalidad, la felicidad y ampliar nuestras capacidades hasta convertirnos en dioses. Ya hemos visto que el proyecto de la felicidad nos ha acompañado desde la emergencia de nuestra especie, pero el comentario me interesa porque menciona la «felicidad bioquímica»: «Sin planificación gubernamental, recursos económicos e investigación científica —escribe Harari—, los individuos no llegarán muy lejos en su búsqueda de la felicidad. Si nuestro país está desgarrado por la guerra, la economía está pasando una crisis y la atención sanitaria es inexistente, es probable que nos sintamos desgraciados».

«Durante incontables generaciones —escribe—, nuestro sistema bioquímico se adaptó para aumentar nuestras probabilidades de supervivencia y reproducción, no nuestra felicidad. El sistema bioquímico recompensa los actos que conducen a la supervivencia y a la reproducción con sensaciones placenteras. Pero estas no son más que un truco efímero para vender.» «Si la ciencia está en lo cierto y nuestra felicidad viene determinada por nuestro sistema bioquímico, la única manera de asegurar un contento duradero es amañar el sistema. Olvidemos el crecimiento económico, las reformas sociales y las revoluciones políticas: para aumentar los niveles mundiales de felicidad necesitamos manipular la bioquímica humana. Y esto es exactamente lo que hemos empezado a hacer en las últimas décadas.» Un porcentaje creciente de la población toma medicamentos psicotrópicos de forma habitual, no solo para luchar contra enfermedades, sino para aumentar el bienestar. Las personas beben alcohol para olvidar, fuman marihuana para sentirse en paz y consumen cocaína y metanfetaminas para sentirse poderosas y seguras, mientras

que el éxtasis les proporciona sensaciones de euforia, y el LSD los envía a encontrar «Lucy in the Sky with Diamonds». Los Estados permiten las drogas que son compatibles e, incluso, fomentan la estabilidad política, el orden social y el progreso económico.

No parece que esta tendencia vaya a disminuir. La búsqueda de «modificadores del ánimo» ha sido una constante en la historia de la humanidad. Por eso, Daniel Lord Smail argumentó la necesidad de elaborar una visión psicotrópica de la historia, estudiando cómo se ha intentado encontrar la felicidad por medios artificiales.[22]

Aquí termina este recorrido por las distintas imágenes que los humanos se han formado de la Felicidad. Me produce algo parecido a la ternura ver la irrefrenable necesidad de imaginar la Felicidad que siente una especie que vive muchas veces atravesando un valle de lágrimas.

3

La gran transformación

El Big Bang de la historia

En los dos capítulos anteriores hemos andado con botas de siete leguas. Desde la evolución en dos niveles, hemos pasado a las barrocas estructuras de los mundos felices. Hemos atravesado un país en avión y ahora les invito a recorrerlo a pie. ¿Cómo ha podido un primate, recién bajado de los árboles en cronología geológica, pensar en el paraíso? Desde nuestra posición hemos de remontar el curso histórico en busca del origen.

Voy a comenzar el recorrido prehistórico aceptando un hecho admitido por todos los antropólogos. De la niebla de unos largos tiempos que apenas conocemos, viene hacia nosotros una especie inteligente, que ha conseguido grandes progresos prácticos —domina el fuego, talla herramientas, caza animales poderosos—, pero que parece vivir en un mundo en el que, visto desde nuestra perspectiva, no distingue bien lo real de lo irreal. Entierra a los muertos, utiliza el ocre, pinta en cuevas de difícil acceso… Las tribus cazadoras recolectoras que se han estudiado confirman lo dicho. Entre los !Kung del Kalahari, se cree en un oculto mundo espiritual, al cual es posible acceder a través de los trances de las danzas rituales. No hay sacerdotes, aunque algunos individuos se consideran más hábiles para la comunicación con el mundo espiritual. Los aborígenes australianos hablan del «tiempo del sueño», en el que actúan los espíritus creadores. Cada lugar real se prolonga con un lugar pensado, interpretado, imaginado. En otros

sitios he hablado de la «emergencia de los animales espirituales», unos seres que viven a la vez en el mundo físico y en el mundo de los significados que se dan a ese mundo físico.[1]

Quisiera recuperar una importante noción de la filosofía moderna. Todos vivimos en la misma realidad, pero en diferentes «mundos». Von Uexküll describió el *Umwelt* de los animales. El mundo de la garrapata no es el mismo que el del lince. Los animales tienen que adaptarse a vivir en la realidad a través de las gafas que les proporciona su organismo. Hay, sin embargo, algunos animales que adaptan la realidad a sus necesidades, como los castores que construyen presas; pero, una vez alcanzada una buena solución, se quedan en ella hasta que cambie el entorno. Pues bien, la aparición del *sapiens* se acompaña de una incesante construcción de su mundo, no solo de su mundo físico, sino de su mundo mental. Entre la realidad y él introduce los significados, los símbolos, las imágenes, las creencias, irrealidades que van a determinar su hábitat. Se manifiesta aquí una gigantesca energía expansiva, lo que he denominado «el bucle prodigioso».[2] Los humanos cambian su entorno, y esto fuerza a sus crías a adaptarse a ese entorno parcialmente humanizado, que esos descendientes volverán a cambiar de nuevo, aumentando así el ciclo amplificador. Un ejemplo: nuestros hijos nacen en un mundo digitalizado y ese es su entorno. Su contacto con la realidad va a estar mediatizado por pantallas y, si quieren sobrevivir, tendrán que adaptarse a él. Pero, con las capacidades que esa adaptación les proporciona, volverán a cambiar el entorno, y así indefinidamente. Dentro de unas generaciones, habrán olvidado lo que era vivir sin pantallas.

Volviendo a nuestros ancestros, cada logro mental —la mejora de la comunicación, el largo camino hacia el lenguaje, la cooperación para la caza— y cada logro material —el dominio del fuego, la talla de herramientas, la cocina, las construcciones para protegerse, etcétera— cambiaron su mundo. Los antropólogos lo denominan

«construcción del nicho» y consideran que es una gigantesca fuerza evolutiva. Eduardo Kohn, siguiendo a Terrence Deacon, sugiere que deberíamos comprender el «nicho humano» como un mundo que es permeado y constituido por *semiosis*, es decir, por la creación y la interpretación de signos. El bosque real se prolonga con el bosque imaginado.[3]

Mis viejos maestros Edmund Husserl y Jean Piaget estarían de acuerdo. Uno hablaría de «fenomenología genética» y el otro, de la «construcción de lo real por el niño». Podemos resumir esta situación en una fórmula sencilla:

MUNDO = REALIDAD + SIGNIFICADOS

Mediante esos significados intentamos conocer la realidad, dominarla, aplacarla, expresarla. Una teoría científica es un conjunto de significaciones que intentan explicar cómo funciona la naturaleza. Al nacer, heredamos la información genética y el mundo en que nuestros padres han vivido. Como explica Agustín Fuentes, de la Universidad de Notre Dame, la nueva teoría de la evolución humana incluye diferentes procesos de transmisión hereditaria: genéticos, sin duda, pero también epigenéticos, conductuales y simbólicos-culturales.[4]

Esta teoría expandida de la evolución me parece un avance, pero debe completarse, en el caso humano, con el estudio del dinamismo que impulsa su evolución: sus necesidades, deseos, aspiraciones, esperanzas. Skinner describió el mundo como una fuente de premios y castigos —reforzadores positivos y negativos— que iban esculpiendo al sujeto. Reducido a eso el entorno, los humanos nos hubiéramos adaptado a él y solo habríamos cambiado si este hubiera cambiado. Las cosas no han ocurrido así. Hemos cambiado el entorno en una permanente carrera por alcanzar la zanahoria que poníamos delante de nosotros. Continuamente intentamos seducirnos a nosotros mismos desde lejos. Es el impulso que hila el «hilo de oro». Las

pulsiones van seleccionando las casualidades que las favorecen, guardándolas y transmitiéndolas. Es un automatismo que luego intentaré describir, más que explicar, porque encierra un enigma de la naturaleza. Lo traspondré al mundo vegetal. Los vegetales se reproducen. Es su dinamismo vital, su «problema». Para resolverlo, decimos que «la naturaleza ha inventado muchos procedimientos». Es evidente que es una expresión poética: la naturaleza no es un personaje que pueda inventar algo. Pero lo cierto es que el mundo vegetal ha producido sorprendentes procedimientos para resolver un problema. Una de esas soluciones me ha llamado siempre la atención por su brillantez: las plantas tienen que dispersar sus semillas, porque, si todas cayeran junto a la planta madre, no tendrían posibilidad de sobrevivir. Las soluciones son muy ingeniosas: vilanos, hélices, garfios para agarrarse al pelo de los animales, protección para no ser destruidas por los jugos gástricos y dispersarse con las heces, transporte fluvial. Creo que el más espectacular es el inventado por el pepinillo del diablo (*Ecballium elaterium*), que dispara las semillas a más de un metro de distancia. Los receptores sensoriales de los animales se han desarrollado y perfeccionado de una manera sorprendente, así como los sistemas de orientación. El ojo se reinventó al menos seis veces. Debemos aplicar esta capacidad creadora no consciente al ser humano. La necesidad de comunicación para unos animales tan sociales era imprescindible. Pero la génesis del lenguaje es prodigiosa. Los *sapiens* adquirieron una maquinaria productora de significados, y vivir en ese nuevo mundo debió de provocarles un cierto desconcierto. Es buen momento para recordar un poema de Rilke:

> *Bien se ve que el hombre*
> *Vive inseguro en un mundo interpretado*.

La máquina creadora de mundos

¿Cómo aparece esta capacidad de crear significados? Los

antropólogos hablan de la aparición del pensamiento simbólico, pero ahora la nueva psicología cognitiva nos permite afinar más. Espero que el lector no se escandalice si le digo que el hombre no creó el pensamiento simbólico, sino que el pensamiento simbólico creó al hombre.[5] Para ser exactos: el cerebro es el responsable. Fue aumentando de tamaño y, por lo tanto, de conexiones; aprendió rutinas que acabaron almacenándose en redes, algunas de las cuales se transmitieron genéticamente.[6]

Y de la acción de esa maquinaria neuronal emergieron algunas *experiencias conscientes*, expresión que no es tan clara como parece. ¿Los sueños son experiencias conscientes? ¿Y las alucinaciones producidas por las drogas? Cuando veo una rama entre las hojas del bosque y doy un salto porque creo haber visto una serpiente, ¿de qué he sido realmente consciente, de la información que me enviaba mi retina o de la interpretación que mi cerebro daba de ella? Es evidente que mi cerebro produce ocurrencias que se producen dentro de mí, pero que no puedo decir que son mías porque las recibo pasivamente, como algo que se me impone. Esta experiencia ha dado origen en todas las culturas a creencias en seres que actuaban dentro de nosotros, o que nos comunicaban conocimientos desde fuera, como han sostenido durante mucho tiempo los poetas y los profetas.

Son fenómenos difíciles de explicar incluso para la más avanzada neurociencia. Giambattista Vico resumió la situación con una frase enigmática: «Homo non intelligendo fit omnia», es decir, el hombre hizo todas las cosas sin entenderlas. Los acontecimientos neuronales siempre suceden antes de que pensemos. Un cerebro mudo inventó el lenguaje, y tuvo que hacerlo hablando, no pensando cómo podría inventar un lenguaje. Su cerebro aprendió a generar actos expresivos eficientes, a asimilar e imitar los que emitían sus congéneres, a relacionar la expresión con la teoría de la mente que posiblemente poseyeran desde muy atrás, lo que les permitía comprender las intenciones ajenas.[7] Lo hizo como la planta ha creado los distintos tipos

de dispersión de las semillas: aquello funcionaba.

De la representación al signo

En la conciencia del *sapiens* apareció la representación de lo sentido: veía el árbol. Es decir, la presencia del objeto era tan clara que nada hacía pensar que esa imagen fuera el resultado de complejísimas operaciones mentales no conscientes. Da igual que los neurólogos nos digan que el color es un fenómeno subjetivo, que fuera del cerebro no hay colores, sino ondas del espectro electromagnético. No puedo dejar de ver que el hibisco que tengo frente a mí tiene las flores amarillas. Las operaciones subjetivas desaparecen. Afortunadamente, porque sería terrible que, antes de ver el árbol, fuéramos conscientes de cómo la luz reflejada en él desencadena complicados procesos químicos en los receptores de la retina, que convierten esa estimulación en impulsos eléctricos, fragmentando la información, que se transmite por el nervio óptico, trayecto en el que se van agregando informaciones de otras zonas de la memoria, y, al final, llega al lóbulo occipital, donde se recompone la imagen fragmentada y, ¡milagro!, la imagen del árbol se hace consciente. El cerebro ha sido compasivo al mantener sus operaciones en un tranquilizador anonimato.

Pero la aventura de ese árbol representado no termina ahí.[8] Tras la percepción, es sometido a una potente elaboración por lo que ahora llamamos *working memory*, la memoria laboriosa: trocea, incluye, excluye, categoriza, busca parecidos. Eso también lo hace a la chita callando. Pero, además, el *sapiens* adquirió una nueva habilidad que, a mi juicio, provocó la gran transformación. Hasta ese momento se había limitado a recibir pasivamente las informaciones elaboradas por su cerebro. Pero, en el nuevo régimen, el individuo podía recuperar, activar voluntariamente, la información guardada en la memoria. Aparecía de nuevo en su conciencia el árbol percibido, pero ahora en ausencia del árbol real. La representación estaba

en lugar de lo representado y, además, el individuo podía actualizarla a voluntad y proyectar sobre esa imagen otros contenidos de la memoria.[9] ¿Qué le sucedía al árbol cuando perdía la hoja si hacía frío? ¿Quién hablaba cuando el viento sonaba en el bosque? ¿Cortaría ramas para calentarse?

El *sapiens* utilizó esas representaciones para anticipar sucesos. Los animales pueden hacerlo también, pero lo hacen en el acto. El perro puede anticipar la trayectoria de la pelota que le tiramos mientras la persigue. Los humanos podemos anticipar cosas que no han sucedido nunca, pero que queremos o tememos que sucedan. Así funcionan los proyectos. Así funcionan las narraciones que urdimos con asombrosa facilidad. Así funcionan los fines que atraen nuestros deseos. Por eso dice Fuentes que la imaginación es parte esencial de los deseos, porque presenta el objeto deseado.[10] De ahí que podamos proyectar la Felicidad sin saber muy bien lo que proyectamos.

Merlin Donald considera que el manejo voluntario de la memoria fue el punto de despegue de nuestra inteligencia, porque, al evocar una imagen en ausencia del objeto al que corresponde, el *sapiens* convierte esa imagen en signo/representación/símbolo suyo. Y a partir de ahí, puede nombrar esa imagen con una palabra y comenzar a operar con palabras, que son signos de nivel superior, y así ir ampliando su capacidad de pensar, decidir y actuar.

Al escribir la historia de la evolución de las culturas, deberíamos poder asistir al momento de aparición de esas capacidades, contemplarlas *in status nascendi*.[11] La máquina de producir imágenes, ideas o historia no para. Sobre las representaciones podemos construir metarrepresentaciones de diversos niveles. Ejemplo: «Dios dio a Moisés las Tablas de la Ley» (representación). «Moisés dijo a los israelitas que Dios le había dado las Tablas de la Ley» (metarrepresentación 1). «La Biblia cuenta que Moisés dijo a los israelitas que Dios le había dado las Tablas de la Ley» (metarrepresentación 2). «El predicador señaló que debíamos obedecer la ley, porque la Biblia indica que

Moisés dijo a los israelitas que Dios…» (metarrepresentación 3). Las grandes arquitecturas del discurso pueden proliferar incesantemente.12 Estamos asistiendo al nacimiento de la inteligencia humana y de sus creaciones. Karmiloff-Smith habla de que podemos reescribir las representaciones en otro formato, lo que permite vínculos representativos entre diferentes áreas.13 Susan Carey y Elizabeth Spelke han estudiado «la configuración de mapas transversales».14 Y Mithen considera que es la «fluidez cognitiva la que permite todo esto, la aparición del arte y de la religión».15 Pero, vuelvo a repetir, lo que nos desconcierta es que todo eso lo aprendió sin proponérselo, y que muestra un dinamismo incansable y proliferante. Este esquema dual de la inteligencia, en la que distinguimos un «nivel generador» y un «nivel ejecutivo», nos ofrece el modelo de inteligencia humana mejor corroborado científicamente.

Nuestra gran diferencia con los primates es que podemos distanciarnos del mundo al experimentarlo, lo que nos permite reflexionar sobre él o preguntarnos si podría ser de otro modo. La filosofía ha llamado siempre a esa operación «objetivación», convertir algo en objeto. La mente humana corta el enlace entre estímulo y acción, y detiene el estímulo convirtiéndolo en objeto de pensamiento, dándole un significado. El pensamiento simbólico influye también en nuestro mundo emocional. Podemos sentir miedo de cosas que no hemos visto, pero que nos han contado. Y también podemos perseguir metas imaginadas que ni siquiera sabemos si existen en la realidad.

No solo hay un «inconsciente cognitivo». Hay también un «inconsciente volitivo».16 Jon Elster ha estudiado «la forma de obrar de las motivaciones o impulsos inconscientes que tiene como resultado inicial una motivación consciente». El primero es la reducción de la disonancia cognitiva; el organismo parece tener necesidad de una tranquilidad interior que le hace ajustar sus deseos a sus creencias o viceversa. Otra es la necesidad de encontrar

sentido: existe una necesidad de hallar un propósito, un fin, una función, incluso en lo más insignificante. Esto mantiene en funcionamiento continuo nuestra máquina de producir ocurrencias. Si no encuentra sentido, lo crea. Si no encuentra una causa, la inventa.[17]

El mundo como metáfora

Volvamos a nuestros antepasados. Su cerebro fue creando redes asociativas cada vez más complejas y generando asimismo ocurrencias cada vez más sofisticadas. Es muy probable que la inteligencia generadora de significados fuera originalmente metafórica. Prescindamos de una visión poética de este fenómeno. Metáfora es conocer una cosa a través de otra. Cuando el perro de Pávlov salivaba sustituyendo la visión de la comida por el sonido de una campana, estaba viviendo una metáfora.

El automatismo simbólico podemos percibirlo en la infancia. Los niños, desde los dos años, se introducen espontáneamente en los juegos simbólicos. Piaget lo relacionó con la imitación, pero el niño sabe que lo que está haciendo es una representación. Un ejemplo clásico es el del niño que juega a dormir. La ritualización consiste allí en reproducir las acciones ligadas al dormir solo por interés lúdico, pero en relación con objetos adecuados o habituales a esa conducta adaptativa (por ejemplo, la almohada). Esta ritualización devendrá esquema simbólico cuando las acciones se reproduzcan progresivamente en relación con objetos cada vez más inadecuados (por ejemplo, el cuello del abrigo de la mamá), es decir, cada vez más alejados de la conducta adaptativa.[18]

La actividad simbólica del niño no cesa. De los dos a los seis años, produce muchas metáforas. El ascensor es el armario que vuela; la cascada, el muro que llora; la manzana arrugada se ha desinflado. Eduardo Martí indica que el niño no tiene una intención poética, simplemente está designando objetos nuevos con las herramientas que tiene, y eso, involuntariamente, produce metáforas. Este

automatismo metafórico comienza a disminuir a los seis años, porque el niño cuenta con más recursos expresivos. Cuando nuevamente aparece la metáfora a partir de la adolescencia, tiene otra función, esta vez con intención poética.[19] Para Piaget, conocer es siempre asimilar lo desconocido mediante la acción de algún esquema poseído. Es llegar a lo desconocido asimilándolo a lo conocido. Esto es lo que el pensamiento primitivo hace al atribuir vida a todas las cosas. Proyecta sobre la naturaleza los esquemas más básicos que ha desarrollado en su interacción social.

En todo tiempo asistimos a la proliferación simbólica. Victor Turner ha estudiado la vivida por la tribu ndembu. Me ha llamado la atención que el término vernáculo equivalente a símbolo sea *chinjikijilu*, derivado de *ku-jikijila*, «marcar el rastro», arrancando con el hacha pedazos de corteza. «Un símbolo —escribe— es, pues, una marca, un mojón, algo que conecta lo conocido con lo desconocido. […] Por otra parte, al discutir sus símbolos con los ndembu se advierte enseguida que usan constantemente el término *ku-solola*, "hacer visible", "revelar".»[20] Igualmente, resulta intrigante que las ocurrencias sean análogas en todas las culturas. Evans-Pritchard, en su obra de referencia sobre los azande, señala que las creencias sobre brujería surgen en muchas partes del mundo, lo que anima a decir o bien que hay brujas o bien que algo particular de la mente humana hace pensar en ellas.[21] Lévi-Strauss lo tenía claro: los mitos son universales porque proceden de estructuras no conscientes, comunes a toda la humanidad.[22]

El Big Bang de los mundos culturales es la aparición explosiva del pensamiento simbólico y su torrente continuo de ocurrencias.

4

La matriz de todos los mundos

El mundo naciente

La mayor parte de los antropólogos señalan que, en su origen, todas las culturas están penetradas de religión para, inmediatamente después, reconocer la dificultad de definirla. Creo más acorde con los hechos que conocemos reconocer que el mundo de nuestros antecesores más arcaicos era un mundo simbólico, en el que realidad e irrealidad se mezclaban. Como para muchos investigadores esa dualidad de planos es lo característico de las religiones, acaban afirmando la presencia religiosa en todas las manifestaciones culturales. Prefiero decir que, en la experiencia arcaica, la explosión simbólica prolongó lo real con lo simbólico, y que esa división acabó adquiriendo formas que hoy llamaríamos religiosas, porque toda evolución somete a un proceso de análisis, diversificación y especialización elementos amalgamados en la experiencia matriz.

Permítanme una excursión al campo de la Inteligencia Artificial. Uno de los sistemas más innovadores para producir imágenes nuevas es el *Generative Adversarial Network*, «red generativa antagónica», creada por Ian Goodfellow. Está formada por dos redes, una generadora y otra que evalúa sus productos y da instrucciones para mejorarlos. La inteligencia humana tiene una estructura análoga, un nivel generador y un nivel ejecutivo.

En 1976, Julian Jaynes, psicólogo y psicohistoriador de Princeton, publicó un libro de título extravagante: *The*

Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind.[1,2] Mantenía que, hasta muy recientemente, esos dos niveles no eran reconocidos como fenómenos mentales, sino que se los dotaba de realidad. Las voces de lo que ahora llamamos «lenguaje interior» y las emociones parecían venir de fuera. Todavía los personajes de Homero vivían en un mundo de voces alucinatorias. Eran voces que se interpretaban como si procedieran de los dioses. De la inteligencia generadora nos hemos acercado a la religión.[3] En *Los griegos y lo irracional*,[4] E. R. Dodds reconoce que la explicación que dan los personajes de Homero de los acontecimientos psicológicos es religiosa. Ataca a quienes piensan que Homero no menciona ninguna experiencia religiosa en el sentido moderno de la expresión. «Si restringimos así el sentido de la palabra —escribe—, ¿no correremos el peligro de menospreciar, o incluso de pasar completamente por alto, cierto tipo de experiencias a las que nosotros ya no atribuimos sentido religioso, pero que, sin embargo, pudieron estar cargadas de él en su tiempo?» Como ejemplo analiza el impulso (*áte*) que llevó a Agamenón a resarcirse de la pérdida de su favorita robándole la suya a Aquiles. «No fui yo —declaró después —. No fui yo la causa de aquella acción, sino Zeus y mi destino, y la Erinia que anda en la oscuridad; ellos fueron los que en la asamblea pusieron en mi entendimiento fiera *áte* el día que arbitrariamente arrebaté a Aquiles su premio. ¿Qué podía hacer yo? La divinidad siempre prevalece» (*Ilíada*, 19, 86 y ss.). En otras ocasiones, Zeus «hechiza las mentes de los aqueos» para que combatan el mal. Y «los dioses pueden volver insensato al más cuerdo y llevar a la cordura al imbécil» (*Ilíada*, 12, 254; *Odisea*, 23.11). J. P. Vernant, en un artículo titulado «Ébauches de la volonté dans la tragedie grecque», sostenía que los griegos no disponían de una noción precisa para designar lo que nosotros llamamos «voluntad», y por lo tanto tampoco para lo que llamamos «responsabilidad personal». El modelo trágico de la acción humana se caracteriza por «la presencia simultánea, en el seno de la decisión, de un “sí mismo” y de

un Más Allá divino».[5]

Dodds comenta asimismo otra intervención psíquica de los dioses: el *menos*. Cuando un hombre lo siente, experimenta un aumento de energía que lo hace capaz de grandes hazañas (*Ilíada*, 6.182). Entonces es comparable a un león furioso, como se cuenta, en el canto XV, de Héctor, que al enfurecerse echa espuma por la boca y le resplandecen los ojos (*Ilíada*, 15.605). Dodds lo considera una posesión que viene de fuera (*daimon*). Esta palabra nos interesa. De ella procede *demonio*, pero también *eudaimonia*, que es como llamaba Aristóteles a la felicidad.

La experiencia de lo irreal

El propio dinamismo del pensamiento simbólico facilitaba la dualidad del mundo. De la misma manera que el significante remite al significado, el mundo visible remitía a lo invisible. Lo característico de las religiones es que acaban pensando que lo invisible es la realidad más fuerte y, en algunos casos, como el hinduismo, que es la única realidad. Ese poder de lo invisible no solo aparece en las experiencias que Homero describía ya, la invasión de las pasiones, las revelaciones, el destino: hay otras experiencias que pudieron fortalecer esa idea.

En primer lugar, el hecho de la muerte. Lo que podemos decir, a partir de datos arqueológicos, es que la existencia de tumbas, con los cadáveres espolvoreados con ocre rojo, sustitutivo ritual de la sangre, depositados en fosas junto a algunos objetos decorativos como conchas, permite afirmar la creencia en la otra vida, posiblemente sugerida por los sueños con difuntos, hace trescientos mil años. El estudio de pueblos arcaicos que han sobrevivido hasta finales del siglo XIX sugiere que los ritos funerarios eran complejos. ¿Qué supuso para nuestros antepasados tener que enfrentarse no solo al mundo real, sino al mundo de los espíritus, al Más Allá de la muerte? Introdujo un nuevo tipo de poderes —el ejercido por quienes se adentraban más expertamente en ese dominio—, y también

una serie de deberes —aplacar a los espíritus, cuidarlos, cumplir los ritos—. El DSM, la biblia de los psiquiatras, ha advertido que algunos pueblos tradicionales americanos experimentan alucinaciones durante el duelo por la muerte de un familiar. Posiblemente nuestros arcaicos antecesores también. Estamos asistiendo a la fundación de la cultura humana. Nuestros antepasados tuvieron que inventarlo todo. Nosotros vivimos en un mundo muy trabajado ya por experiencias ajenas. El mundo de lo sagrado, de lo numinoso, debió de responder a una exigencia de explicación o a algún tipo de experiencia sobrecogedora. En primer lugar, el miedo. En el *Poema de Gilgamesh*, el héroe tiene un sueño del que despierta sobresaltado; pregunta a su compañero Enkidu, que aún no se ha dormido: «¿No ha pasado un dios cerca de mí? ¿Por qué, entonces, soy presa del pánico?». En los sueños nos visitan huéspedes misteriosos, presencias impalpables ante las que nos sentimos inermes. Los muertos, por ejemplo. ¿Qué pensar acerca de ellos? ¿Cómo no sentir miedo a su estar sin estar, a su posible hostilidad? ¿Cómo no conservar también el respeto o el cariño que se les tenía cuando estaban vivos? Ambos sentimientos pudieron inducir a enterrar a los cadáveres: honrarlos, sí, pero también impedir que vuelvan. A esta confusa mezcla de temor, reverencia y fascinación la llamó Rudolf Otto «experiencia de lo numinoso», y el término hizo fortuna. Los sumerios llamaban a las misteriosas presencias en que se delata lo sagrado *melammu*, una luz poderosa que atrae y espanta. *Pánico*, la palabra que en castellano designa un terror violento, deriva del dios Pan; era el miedo provocado por su aparición. Es fácil ver que se trata de una amalgama experiencial, de la que solo un difícil análisis puede aislar los componentes.[6]

Una segunda experiencia relacionada con la anterior pudo ser el sentimiento del poder de la naturaleza. Lo sagrado es la experiencia de lo poderoso. Por eso tantos pueblos adoraron al Sol.[7] Allí donde se manifestaba el poder —en las fuentes, en la fertilidad, en el faraón— se manifestaba lo sagrado. Esta experiencia del poder

manifestado en las cosas reales aparece en muchas culturas, como han estudiado los antropólogos de la religión. Los hititas reverenciaban a Telepinu, que era el dios que mantenía ordenadas todas las cosas. La palabra acadia para «divinidad» era *ilam*, un poder radiante que trascendía cualquier deidad particular. *Elohim*, la palabra hebrea para designar a Dios, significaba en primer lugar «el poder».[8] Es *mana* para los polinesios, *orenda* entre los iroqueses, *wakanda* entre los sioux, *manitu* entre los algonquinos. Para los andinos, *huaca* son las grandes montañas, los ríos poderosos, las tumbas. En griego, la palabra *theós* fue al principio un adjetivo que designaba «lo poderoso». La fertilidad tuvo que parecer divina a todos estos pueblos arcaicos, y el sol también.[9]

Un tercer tipo de experiencia fortalecedora de la creencia en el poder de lo invisible pudo provocarlo el uso de drogas, que ha acompañado siempre a los *sapiens*. Robert Carneiro considera que las bebidas fermentadas son un universal cultural.[10] Sabemos que los antiguos indoeuropeos, que fueron genios espirituales, utilizaban una bebida llamada «soma».[11] Desconocemos la influencia que las drogas llamadas «enteógenas» pudieron tener en la aparición de las religiones. Es posible que se diera el éxtasis chamánico en el Paleolítico. Figuras misteriosas como el «animal-hombre» bailando de la cueva de Trois Frères en Francia así lo sugieren. La palabra *chamán* procede de la lengua de los evenki, un pequeño grupo siberiano de cazadores y apacentadores de renos, y significa «el que sabe». Vitebsky indica: «Hay similitudes asombrosas, nada fáciles de explicar, entre ideas y prácticas chamánicas de lugares tan distantes como el Ártico, la Amazonia o Borneo».[12]

Uno de los atributos que definen al chamán es el fenómeno conocido como «vuelo del alma». El chamán vuela, bien por el paisaje para localizar a animales a los que cazar, bien al mundo superior, al inframundo o al fondo del océano para localizar al señor de los animales, con el fin de acordar el precio que se pagará por los que van a matarse.

Siberia y Mongolia son las zonas chamánicas clásicas. De allí pasó posiblemente a las sociedades sur y centroamericanas. No podemos olvidar la influencia que aún tienen en ciertas culturas fenómenos como la «muerte vudú», bien documentada (en que procesos orgánicos humanos traducen actos significativos como maldiciones, rituales, tabúes).13

El chamanismo, tal vez la religión más antigua del mundo, posiblemente tenga relación con estados de conciencia alterada patológicos, como las formas de enfermedad mental que se dan en la región ártica (*meryak* o *menerik*, histeria ártica) que tienen síntomas parecidos al trance chamánico.14 En las sociedades sur y centroamericanas, donde el chamán es la figura dominante de la tribu, para entrar en trance se utilizan sobre todo los cantos repetitivos, los alucinógenos y la identificación entre el chamán y el jaguar. Según Furst, las religiones chamánicas del cinturón forestal del norte de Eurasia utilizaban *Amanita muscaria* como embriagador sagrado.

En los últimos años se ha hablado de «neuroteología». En realidad, solo investiga los acontecimientos neuronales que acompañan a experiencias consideradas espirituales (experiencias de conciencia alterada), por lo que intentar aplicarlas a fenómenos religiosos en general está falto de rigor. Entre estas experiencias químicamente provocadas y experiencias religiosas dependientes de sistemas de creencias elaborados hay la misma diferencia que entre las metáforas espontáneas del niño y las poéticamente producidas del adulto, fenómeno al que ya me he referido.

Así sucede con las experiencias místicas en religiones muy evolucionadas, por la nitidez con que las presentan quienes las han experimentado, lejos del rapto enteógeno. En general, se entiende por «experiencia mística» la que afirma la unión directa con una realidad trascendente. Rudolf Otto estudió las semejanzas en las experiencias místicas de todas las culturas. Ibn el-Arabi (1165-1240), al que los sufís consideran Poeta Máximo, habla de sí mismo en los siguientes términos:

Mi religión es el Amor.
Unas veces me llaman
pastor de gacelas (sabiduría divina).
Otras, monje cristiano
o sabio persa.
Mi amada es trina
y al mismo tiempo una.
Muchas son las cosas que parecen inertes,
pero son únicas.
No le deis nombre
para no poner límites a aquella
cuyo vislumbre
desbarata toda limitación.

En el libro de Elémire Zolla *Los místicos de Occidente* podemos ver las manifestaciones místicas del mundo antiguo y cristiano.15 Henry Corbin ha estudiado la espiritualidad iraní. J. H. Laenen, la mística judía. La espiritualidad de los Upanishad puede encontrar paralelismos en la fascinante obra del Maestro Eckhart. Henri Bergson, sorprendido por la semejanza de los fenómenos místicos en las diferentes religiones, piensa que son un progreso en la evolución natural, en la intuición de la evolución creadora. La encuentra en Dionisos, el orfismo y las religiones mistéricas, en Plotino, en la mística cristiana: «Una inmensa corriente de vida se ha apoderado de ellos, y de su vitalidad aumentada se han desprendido una energía, una audacia, un poder de concepción y de realización extraordinarios».

La religión y la felicidad personal

El mundo simbólico se fortaleció con las experiencias que he mencionado, pero aún queda por explicar por qué triunfaron las religiones. Entramos aquí en el terreno propio de este libro. Ese mundo simbólico se consolidó, fortaleció, penetró y expandió el proceso de humanización porque nuestros antepasados lo consideraron un camino hacia la felicidad. «Las primeras ideas religiosas —comenta Hume—

no surgieron de la contemplación de las obras de la naturaleza, sino del interés por los hechos de la vida y de las incesantes esperanzas y temores que mueven a la mente humana», entre los cuales menciona el deseo de felicidad, el temor a la miseria futura, el terror a la muerte, la sed de venganza, el hambre.

La relación de la religión con la felicidad personal es constante. Una antigua oración atribuida a Buda y recitada diariamente por sus discípulos dice:

> ¡Que todos los seres sean felices! Débiles o fuertes, de alta, media o baja estatura, pequeñuelos o grandes, visibles o invisibles, cercanos o lejanos, vivos o aún no nacidos, ¡que todos sean perfectamente felices![16]

«Id por el mundo —dijo Buda a sus primeros discípulos — y viajad por el bienestar y la felicidad de la gente, por compasión hacia el mundo, para beneficio, riqueza y bienestar de seres humanos y dioses.»

«Las religiones no son en primer lugar filosofías o teologías, sino caminos primarios de salvación-liberación.»[17] Worsley, en su célebre trabajo sobre los cultos cargo en Melanesia, coincide: «Como toda necesidad de salvación expresa algún tipo de sufrimiento personal, es normal que la presión económica y social potencie los sentimientos de salvación».[18]

Dios aparece en muchas religiones como refugio. El salmo 91 lo expresa con patética elocuencia:

> *Di al Señor: «Refugio mío, alcázar mío,*
> *Dios mío, confío en ti».*
> *Que Él te librará de la red del cazador,*
> *de la peste funesta;*
> *te cubrirá con sus plumas,*
> *te refugiará bajo sus alas.*

La religión ayuda al ser humano a superar las conmociones emocionales, la angustia, el horror, la muerte, el absurdo. Gran parte de los rituales están encaminados a asegurar la inmortalidad. Muchos creen que el ritual

funerario es el acto religioso por excelencia.[19]

La palabra hebrea para la Felicidad parece derivar de «andar». Tal vez significa que los fieles andan en busca de la felicidad, que es la metáfora central del éxodo. «Feliz aquel que teme al Señor, que anda por sus caminos» (Salmo 128). Isaías la describe así: «Crearé, dice Yahvé, un nuevo cielo y una nueva tierra». En esta esperanza hay que incluir a Jesús. Perpetua, una de las mártires de las persecuciones, escribe un diario en la prisión. Después del martirio, «despertaremos felices».

Otra de las funciones que realizan las religiones y que han ayudado a su pervivencia es la de explicar. Dentro de ella incluyo la función de dar sentido a la vida y sus peripecias. Las religiones dieron explicaciones al origen del mundo, con los mitos cosmogónicos, al origen del mal, de la muerte, del sufrimiento. *Dar sentido* quiere decir «comprender un hecho», y eso significa introducirlo en un modelo dentro del cual encuentra su explicación.

La religión y la felicidad colectiva[20]

Una de las funciones de la religión es ordenar el mundo, librarlo del caos. Aglutina al pueblo dándole códigos y conciencia de su identidad. Pero, previamente, los dioses han atado el mundo, como dice el poema de Parménides, con ajustadas cadenas para que no se desmorone. En Babilonia, como en muchos otros sitios, los dioses eran los guardianes del orden cósmico. Esta idea es central en la historia de las civilizaciones. Los hombres deben observar los mandatos de los dioses, sus decretos, que aseguran el buen funcionamiento tanto del mundo, como de la sociedad. El cosmos puede convertirse en caos por los crímenes, faltas o errores de los hombres, que tienen que purgarse con la ayuda de diversos ritos. El mito universal del diluvio contaba la regeneración de un mundo envejecido y pecador.

El orden de la naturaleza se prolongaba en el orden de la ciudad y en el orden del comportamiento. Las leyes había

que cumplirlas porque tenían un origen divino. Aparece por primera vez en este relato un tema que ya no nos va a abandonar. Las leyes derivan del poder legislador, pero para legitimar su influencia y ahuyentar la apariencia de arbitrariedad con frecuencia se han presentado con un fundamento superior, previo a la voluntad legisladora. Es lo que de un modo u otro admiten todas las teorías del derecho natural, de las leyes eternas, de los derechos innatos, elementos esenciales de nuestra historia. Para no recargar la narración, he incluido un anexo sobre los avatares del derecho natural.

Los primeros legisladores babilónicos comienzan sus códigos proclamando que han sido enviados por la divinidad. En Egipto pensaban que, como el orden social es reflejo del orden cósmico, la realeza, su guardiana, debió de existir desde el comienzo del mundo. El faraón encarna la *ma'at*, concepto que unifica la verdad, el derecho y la justicia.

La otra gran función social de la religión es fomentar la cohesión de la comunidad. Esa fue la teoría de Durkheim, que ha sido corroborada por la importancia actual de las religiones para asegurar la identidad cultural.[21] Pero la idea no era nueva, basta recordar los nombres utilizados en el África negra para nombrar a Dios: Mulungu, el que une (Kenia, Malaui, Zambia, Mozambique); Katonda, el que organiza (Uganda, Zaire); Kalunga, el que unifica (Namibia, Angola). A Varuna, el dios védico, rey del *rita*, el orden, se le representa con una cuerda en las manos, y en las ceremonias todo lo que ata se llama «varúnico». En la teología árabe, *tawhid* es la confesión de fe monoteísta, pero es un causativo: más que «uno» significa «lo que une».

Ya tenemos dibujado al protagonista de esta historia: un ser movido y dirigido por deseos y emociones básicas, ampliadas por un pensamiento simbólico creador de irrealidades, con una incipiente capacidad de autocontrol y lanzado sin ser consciente de ello a la búsqueda de la felicidad.

5

La historia comienza aquí

El gran giro

Diez mil años antes de nuestra era, tres modos de vida distintos emergieron del modo de vivir cazador-recolector, cada uno con su propio ideal de felicidad. En primer lugar, apareció la agricultura y, con ella, la vida campesina. Otros grupos, sobre todo de pastores, prefirieron la vida nómada. El tercer modo de vida fue la ciudadana. La vida de los humanos cambió. Aunque, sin duda, fue la agricultura, al proporcionar la intendencia básica, la que hizo posible el nacimiento de la ciudad, fue la ciudad la que determinó más profundamente la evolución de las culturas por su capacidad de producir novedades. La causa principal de esta creatividad fue la densidad de población y, por lo tanto, de las interacciones. Cuando los investigadores intentan explicar por qué algunos grupos humanos han permanecido viviendo en la Edad de Piedra hasta tiempos muy recientes, la respuesta es unánime: no habían rebasado el nivel de densidad que posibilita las innovaciones. El hecho es que, desde hace diez mil años, la ciudad ha dependido de la agricultura, al mismo tiempo que, de alguna manera, se olvidaba de esa dependencia, obnubilada por las posibilidades que ella misma creaba.

No todas las tribus se dedicaron a la agricultura. Algunas eligieron la vida nómada, el pastoreo. Se distinguían de los antiguos cazadores-recolectores, también nómadas, porque la domesticación de los animales había cambiado los hábitos al introducir la propiedad. El modo de

vida nómada supuso un peligro permanente. Su felicidad estaba puesta en una vida más libre, combativa, salvaje a los ojos de los agricultores. Es posible que el relato bíblico en que Caín, agricultor, mata a Abel, pastor, sea un relato escrito por un pueblo nómada como el israelita. Yahvé no es un dios de agricultores; es un dios nómada, que acompaña a su pueblo por el desierto. Hasta que Salomón le construye un templo, viaja en un arca portátil. En tiempos del rey Jehú apareció una secta nómada, llamada «de los recabitas» y opuesta a la agricultura, como cuenta el profeta Jeremías: «No bebemos vino, porque nuestro padre Jonadab, hijo de Recab, nos dio este mandato: "No beberéis vino ni vosotros ni vuestros hijos nunca jamás, ni edificaréis casa, ni sembraréis semilla, ni plantaréis viñedo, ni poseeréis nada, sino que en tiendas pasaréis toda vuestra existencia, para que viváis muchos días sobre la faz del suelo, donde sois forasteros"» (Jeremías 35, 6-9). Los pueblos nómadas de Eurasia se regían por una indulgencia moral que aprobaba los saqueos y la guerra, y en su visión del mundo no cabían ni la paz ni la no violencia: «Si naces en una tienda, mueres en combate», decía una máxima de los nómadas kashgai. Y los beduinos del desierto de Arabia, otro pueblo que vivía sin murallas y que obligaba a sus vecinos a construirlas, se expresaban con el mismo descaro: «Los saqueos son nuestra agricultura». «Nos abalanzamos sobre todos ellos con el blanco acero afilado. Los cortamos en trocitos hasta destruirlos por completo y nos llevamos a sus mujeres sentadas a la grupa, con las mejillas sangrando, desgarradas por sus propias uñas a causa del espanto.»[1]

A finales del siglo IV, el historiador romano Amiano Marcelino (330-397) describió del siguiente modo al pueblo de los hunos, a los que calificaba de «bestias de dos pies» con rasgos «deformes», terribles guerreros que vivían «al otro lado de la pantanosa Meotis, junto a un helado océano», «sobrepasando todos los límites de la crueldad»: «Semejantes a animales irracionales, no distinguen en absoluto entre lo honesto y lo deshonesto. Sus palabras son ambiguas y enrevesadas, y jamás han respetado una

creencia o religión». No obstante, «arden en deseos de conseguir oro».[2]

Un ejemplo de expansión: el deseo de poseer

Jared Diamond, hablando del origen de la agricultura, hace una interesante observación: «Lo que en realidad sucedió no fue un descubrimiento ni una invención, como podríamos suponer en un principio. Con frecuencia no se trató ni siquiera de una elección consciente [...] En realidad, en toda región del mundo, los primeros pueblos que adoptaron la producción alimentaria es evidente que no podían estar haciendo una elección consciente, estar esforzándose a propósito para alcanzar la agricultura como objetivo, dado que jamás habían conocido tal actividad y no tenían medio de saber a qué se parecía. La producción alimentaria evolucionó como deriva de decisiones tomadas sin tener conciencia de sus consecuencias».[3] Algunos pueblos lo resolvieron con otras fuentes de aprovisionamiento. Entre el 7000 y el 5000 a. C. aparecen en Chile los asentamientos chinchorros, en Norte Chico, que no viven de la agricultura, sino de la pesca, una fuente inagotable que no los obliga a viajar. Lo mismo que sucedió con la agricultura debió de ocurrir en todos los terrenos: comieron algo nuevo, no les disgustó el sabor, no les produjo molestias, y quedó incluido en la dieta.

Una vez tomada la decisión de asentarse y cultivar la tierra, se desencadenaron una serie de cambios en el mundo emocional de nuestros antepasados. Al aparecer nuevos incentivos, aparecieron también nuevos deseos que pueden explicarse como modificaciones de los básicos. El estilo de vida de los cazadores recolectores no permitía guardar nada. Vivían al día, moviéndose de un lado a otro, vivaqueando. Con la domesticación de los animales o de las plantas aparece la posibilidad de acumular bienes. Comienza aquí una de las grandes motivaciones que van a impulsar la historia, pero que no es nada fácil de explicar. La historia de la propiedad va a permitirnos una vez más

detallar nuestro proyecto. Hay una historia objetiva que muestra cómo se ha ido desarrollando la propiedad como institución, sus límites, los modos de adquisición, su legitimación. Pero, desde el punto de vista gamma, nos interesa el aspecto pasional, el desarrollo del deseo de poseer cosas.

Es comprensible el deseo de disponer de bienes que produzcan satisfacción o seguridad. Eso lo sienten también los animales cuando marcan su territorio o luchan por tener un harén mayor. Es comprensible asimismo la pulsión de guardar para el futuro. Las ardillas esconden sus nueces, y el humano moderno contrata fondos de pensiones. Pero el *sapiens* parece disfrutar del simple deseo de poseer. El avariento típico no gasta. Ahorra solo para tener más, no para hacer más. Laura Betzig, de la Universidad de Michigan, que ha estudiado la sexualidad a través de la historia, sostiene que, dondequiera que ha habido recursos que acumular y tierra que dominar, el varón ha luchado encarnizadamente por la supremacía y, a continuación, ha dedicado sus esfuerzos a acaparar el máximo número de mujeres. El rey Hammurabi tenía varios centenares de esposas esclavas; los reyes aztecas e incas, más de cuatro mil; el emperador de China Fei-Ti llegó a tener diez mil, y el emperador Uduyama de la India tuvo más de dieciséis mil mujeres que vivían en edificaciones protegidas por eunucos.[4] Es evidente que esos harenes no satisfacen el deseo sexual, sino el afán de poseer y la pasión del poder.

El afán de poseer es un buen ejemplo del carácter expansivo de las motivaciones del *sapiens*. Está relacionado con la seguridad, con el prestigio, con el deseo de dominar. Ha impulsado la invención del dinero, de la economía productiva y del comercio. En todas las culturas se ha experimentado la avaricia, que en el imaginario occidental es una falta moral con numerosa progenie. Tomás de Aquino la define como «inmoderado amor de riquezas» y a continuación enumera a sus hijos: la traición, el fraude, la mentira, el perjurio, la inquietud, la violencia y la dureza de corazón. Es una de las manifestaciones del «deseo

interminable», porque, como escribió san Ambrosio, «no se calma con el beneficio, sino que se impacienta por tener más». «Lo mismo que el mar no se llena nunca por mucho que llueva —remacha Evagrio—, tampoco la avaricia se siente satisfecha nunca.» Tucídides la relaciona con el poder: «En el origen de todos los males está el deseo de poder que inspira la codicia y la ambición personal».5

Al estudiar la evolución del deseo de poseer, descubrimos un esquema que se repite en muchas otras torrenteras pulsionales. Un deseo intenta legitimarse socialmente y reclama ser protegido por un derecho. En el siglo XVIII, Jacobi se encrespaba contra la idea de que los deseos pudieran fundamentar derechos, porque desconfiaba profundamente del ser humano y sus pasiones. Este marco general, incluidas sus oposiciones, es el tema de este libro. Los seres humanos buscan la felicidad, quieren legitimar socialmente esa búsqueda y acaban reconociendo un derecho a la búsqueda de la felicidad. El deseo de acumular reproduce ese esquema. La pulsión de poseer evoluciona hasta convertirse en derecho de propiedad.

En el origen de la propiedad estaba la posesión, la capacidad de adueñarse de algo y mantenerlo. El símbolo de la propiedad —recuerda Ihering en *El espíritu del derecho romano*— era la lanza (*hasta* en latín). Todos los actos jurídicos que tenían que ver con la propiedad se celebraban después de haber clavado una lanza. La palabra *subasta* (*sub hasta*) procede de ahí. «Un guerrero (*vir*) ejerce su fuerza (*vis*) por medio de la lanza (*hasta*) y somete a las personas y las cosas a su poder (*manus*). La noción romana de propiedad se manifiesta por primera vez como derecho de conquista […]. La propiedad no es otra cosa en su origen que el derecho sobre el objeto apresado, y no nace sino con la captura del botín.»

Es interesante observar que, mientras que en los sistemas jurídicos nacionales actuales la propiedad se ha protegido, en las relaciones internacionales ha seguido aceptándose el derecho de conquista, por eso sus relaciones siguen siendo tan primitivas. Cuando en la Conferencia de

Berlín (1884-1885) las potencias europeas se repartieron África, se aceptó el principio *uti possidetis iure*, que autorizaba a los Estados europeos a reclamar el derecho de soberanía si previamente habían ocupado un país y podían acreditar esa posesión.

La pulsión expansiva, que incluía el afán de poseer y el miedo a perder lo poseído, impulsó a muchas familias a unirse en grupos más amplios. La ciudad apareció como una gran solución. Introdujo cambios en todas las relaciones. Como ha estudiado Louis Gernet, en la Grecia de los siglos VII y VI a. C. aparece la fiebre del enriquecimiento. Advierte, creo que con razón, que es un proceso que se da en otras sociedades. El propio Solón declara haber comerciado «deseoso de riquezas». Pero todavía se mantiene una interpretación religiosa. Por una parte, están los bienes duraderos, las tierras, cuya conservación a lo largo de generaciones en manos del mismo grupo familiar es el testimonio de la benevolencia de la divinidad; y por otra parte, la riqueza sobrevenida, cuyo deseo es la esencia misma de la psicología comercial y que antes o después elimina algún tipo de *diké*, de «justicia». Esa ambición es una *áte*, una pasión enloquecedora, lo contrario de la *eudaimonia*, que es la felicidad entendida como prosperidad. Se manifiesta una oposición entre el orden tradicional de las cosas y el nuevo, entre la *areté* de los *agathoi* (la «virtud de los buenos») y el *ploutos* de los *kakois* (la «riqueza de los malos») (Théognis, 149-150).6

Los campesinos se quedan fuera de la ciudad

La ciudad favorece la acumulación de riquezas, incluidas las propiedades rurales. Los grandes terratenientes viven en la ciudad. En el campo se quedan los labradores, sometidos a un régimen de vida de horizontes muy limitados. El futuro estaba en la ciudad. La situación no ha cambiado mucho. La condición de campesino ha sido definida por la ONU en su Declaración sobre los Derechos de los Campesinos (Asamblea General de 17 de diciembre de

2018). Se entiende por *campesino* «toda persona que se dedique, ya sea de manera individual o en asociación con otras o como comunidad, a la producción agrícola en pequeña escala para subsistir o comercial y que para ello recurre en gran medida, aunque no necesariamente en exclusiva, a la mano de obra de los miembros de su familia o su hogar y a otras formas no monetarias de organización del trabajo, y que tenga un vínculo especial de dependencia y de apego a la tierra». Los campesinos, hasta muy recientemente, han seguido un modo de vida muy tradicional, en parte alejado de la ciudad. «El viejo contrato de las sociedades agrícolas —señala Morris— incluía el respeto a la jerarquía. Los campesinos consideraban que era normal que hubiese mucha gente pobre y débil, y unos pocos ricos y fuertes.»[7] En el Imperio romano, desde las leyes de Teodosio en el 386, la fijación de los campesinos a la tierra era una ventaja para los terratenientes. Poco a poco, la posición social de los colonos, obligados a permanecer en unas tierras que en ningún caso poseían, cayó en picado, lo que aumentó de forma progresiva la sujeción de los labriegos a los señores hasta asemejar su condición a la de los esclavos, según comentaba Justiniano en el año 530.

La situación no mejoró durante la Alta Edad Media, en la que los terratenientes ejercían su dominación por muchos medios. Esas formas de dominación se ejercían mediante la exacción de rentas, el control del trabajo de los campesinos, la asunción por parte de los señores del rol de agentes locales del Estado, el establecimiento de un dominio político en el ámbito local, la generalización de unas relaciones de patronazgo de tipo coercitivo o la simple expropiación de sus tierras a los campesinos propietarios.[8]

Este modo de servidumbre campesina no ha desaparecido del todo. Un reformista danés escribía en 1763: «Sus circunstancias son tan miserables que resulta fácil creer que solamente un cierto grado de estupidez e insensibilidad puede hacer soportable su situación, y que la felicidad del campesino, si es que aún disfruta de alguna,

terminaría pronto si empezara a reflexionar y tan pronto se viera privado de sus dos principales consuelos, la ignorancia y el brandi». Medio siglo más tarde, un observador británico añade un comentario terrible: «Acostumbrados a un estado de servidumbre que a otros se les antojaría intolerable, los campesinos son incapaces de concebir esperanzas de una situación mejor; la habitual depresión de sus mentes se ha convertido en una especie de estupor y apatía naturales». Peter Brown ha estudiado la riqueza y la pobreza al final del Imperio romano (350-550) en su impresionante libro *Por el ojo de una aguja*.[9]

El sistema de que los siervos, aun siendo libres, podían estar adscritos a una finca, atados a ella, duró en Rusia hasta bien entrado el siglo XIX. En 1467, el zar Iván III, para asegurar el valor de las grandes explotaciones agrícolas, autorizó a los terratenientes a hacer que los campesinos se quedaran en ellas, incluso mediante la fuerza. Los aristócratas mantenían su derecho de vender las fincas conjuntamente con los campesinos que vivieran en ellas. El censo de 1719, ordenado por Pedro el Grande, mostró que el 80 por ciento de los rusos eran siervos. Según el censo de 1857, en una población total de 60,9 millones de rusos, había 49,4 millones de siervos. ¿Qué idea de felicidad eran capaces de tener las personas nacidas en familias que habían soportado semejante situación generación tras generación? La sociología es demasiado abstracta para responder a esta pregunta, por lo que hemos de acudir a la literatura. Chéjov escribió un cuento titulado «Mújiks», un término que designaba a los campesinos sin tierras. Un camarero de un restaurante de lujo de Moscú debe dejar el trabajo por un accidente y vuelve a su pueblo natal, donde vivirá con su familia campesina. Chéjov describe el atraso, la suciedad y la ignorancia, el alcoholismo, la violencia, el maltrato a las mujeres, una religiosidad embrutecedora. El protagonista muere al ser tratado por un curandero, y su mujer y su hija tienen que salir a pedir limosna.

Kevin Bales, en su conmovedor libro *La nueva esclavitud en la economía global*, da una nueva definición de la

esclavitud. Ya no es una cuestión de propiedad, sino de control absoluto de una persona para explotarla económicamente. Al no ser el esclavista dueño del esclavo, no tiene ninguna responsabilidad sobre él, ningún interés en que viva o muera porque es inmediatamente sustituible. La situación, por lo tanto, es todavía peor que en la antigüedad, pero salvando las apariencias.10

Los horizontes de la felicidad son muy limitados: tener alimento y no tener miedo. Oscar Lewis, en su famoso libro sobre una familia mexicana *Los hijos de Sánchez*, cita el comentario de uno de los encuestados: «Para mí, el destino está controlado por una mano misteriosa que lo mueve todo. Solo los elegidos pueden hacer las cosas tal como las planean. Los que hemos nacido para comer tamales, hacemos planes y planes, y siempre sucede algo que los manda a paseo».11

La historia de la sumisión y la obediencia continuará dentro de unos capítulos. Tocqueville, al analizar la democracia, considera que engendra dos grandes tendencias políticas: la independencia y la servidumbre. La primera se manifiesta como desconfianza de toda autoridad. La servidumbre moderna se vincula con la pasión por el bienestar y el temor al desorden. Las últimas páginas de *La democracia en América* dibujan un desierto moral: fortunas mediocres, pasiones contenidas, imaginación limitada, ausencia de nervio y coraje, blandura de corazón. En medio de este paisaje, «los jefes de tales sociedades tenderán a dormir a los ciudadanos en una felicidad demasiado unida y demasiado apacible».

La ciudad, gran motor de la evolución

La fundación de la ciudad fue decisiva para nuestra evolución. Robert Park, famoso sociólogo urbano, afirma que la ciudad es «el intento más coherente y en general más logrado del hombre por rehacer el mundo en el que vive de acuerdo con sus deseos más profundos. Pero si la ciudad es el mundo creado por el hombre, también es el mundo en el

que está desde entonces condenado a vivir. Así pues, indirectamente y sin ninguna conciencia clara de su tarea, al crear la ciudad el hombre se ha recreado a sí mismo».[12] Esa expresión, «sin conciencia clara de su tarea», ya la conocemos. *Homo non intelligendo fit omnia*. «La civilización que hoy reconocemos como tal solo apareció después que el hombre antiguo empezara a vivir en ciudades. La ciudad es la cuna de la cultura», escribe Watson.[13]

El éxito de la ciudad se debió a que prometía satisfacer los tres grandes deseos humanos ya mencionados: el bienestar y la seguridad, la sociabilidad, y el aumento de posibilidades. Apareció por eso como la imagen de la felicidad. Hardt y Negri argumentan que deberíamos ver «la metrópoli como una fábrica en la que se produce el bien común».[14]

A partir de las traducciones de las tablillas sumerias conservadas, Samuel Noah Kramer identificó al menos veintisiete grandes invenciones, «primeros logros históricos», conseguidos, descubiertos o registrados por los antiguos iraquíes. Entre ellos tenemos, en primer lugar, la escritura y, posiblemente, el carro, las primeras escuelas, el primer historiador, la primera farmacopea, los primeros relojes, el primer arco arquitectónico, los primeros códigos jurídicos, la primera biblioteca y el primer calendario agrícola. Fueron los primeros que recogieron proverbios y fábulas, que tuvieron literatura épica y canciones de amor. Forman por ello parte del genoma cultural de la humanidad.[15]

Desde el enfoque gamma, me interesa precisar cómo intervino la aparición de la ciudad en la satisfacción de los deseos. Ya he mencionado que fue el deseo de seguridad el que impulsó a las familias a unirse. La búsqueda de la seguridad es una de nuestras motivaciones básicas, como señaló Maslow; la más fundamental en la pirámide de necesidades, después de las fisiológicas. Esto hizo pensar a Guglielmo Ferrero, un gran estudioso del poder y sus estrategias, que toda civilización es fruto de una larga lucha contra el miedo. Polemizando con él, Lucien Febvre escribe:

«No se trata de reconstruir la historia a partir de la sola necesidad de seguridad: se trata esencialmente de poner en su sitio, digamos de restituir su parte legítima, a un complejo de sentimientos que, teniendo en cuenta latitudes y épocas, han debido de jugar un papel capital en la historia de las sociedades humanas».16

Creo que Febvre tiene razón. Es cierto que los humanos consideran parte importante de su felicidad sentirse seguros. Pero también lo es que aman el riesgo, la emoción, la aventura, la novedad. Esta contradicción se manifiesta de muchas maneras. La seguridad y la libertad pueden oponerse, pero los humanos pueden desear ambas cosas. Tememos el riesgo, pero podemos sentirnos atraídos por él. Los alpinistas son un ejemplo. Los medievales ya distinguían los deseos hedónicos, que conducen al placer, de los deseos que impulsan a lo arduo, a la competición, a la superación. Por eso resultan tan simplistas quienes piensan que la felicidad consiste en pasarlo bien, en satisfacer los deseos hedónicos.

Experimentamos, pues, tendencias conservadoras y tendencias expansivas. Unas se fundan en el miedo y su corte; las otras, en la esperanza y la suya. Ambas han configurado la historia humana. Es un lugar común verlas juntas en los textos porque *metu* y *spes* son las dos actitudes ante el futuro, según se viva como amenazador o como prometedor. Se unen, por ejemplo, en el ánimo de los soldados antes de entrar en combate (Tito Livio, XXX, 32, 4; Salustio, Yug., 105, 4). La «historia de la esperanza» está embebida en la «historia de la felicidad». La psicología actual identifica dos rasgos de carácter que no sabemos si se han dado siempre. Unas personas tienen como meta evitar el castigo; otras, buscar el placer. Aquellas son conservadoras; las otras, arriesgadas. Hay culturas, como la javanesa, que temen el sobresalto, la sorpresa. Por eso no hay ninguna ofensa peor que presentarse en una casa sin avisar previa y repetidamente. Lo conocido nos tranquiliza; en cambio, tememos la oscuridad, porque en ella puede ocultarse lo desconocido. Freud dedicó un artículo a lo «no

familiar», a lo «extraño inquietante», *unheimlich*, que Schelling había definido como «lo que debía haber quedado oculto, secreto, pero que se ha manifestado». Peterson, después de haber explicado que lo conocido nos tranquiliza, comenta: «Pero es conocido porque alguien lo exploró antes, se arriesgó».[17] En efecto, hay una contradicción en nuestros sentimientos: queremos estar a salvo y protegidos, pero también explorar.

En este libro voy a tomar la ciudad como el momento decisivo de la evolución humana. Debería servirnos como indicio la importancia de las palabras que derivan de *ciudad*. De *civis* procede *civilización*; de *polis*, *política*. Cuando Aristóteles definía al hombre como *zoon politikon*, lo estaba definiendo como «animal ciudadano».[18] Por último, de *urbs* procede *urbanidad*, el «modo de organizar la convivencia». Voy a considerarla como el gran catalizador cultural. Recuerden que *catalizador* es el elemento químico que hace posible que se activen reacciones químicas sin intervenir en ellas. Son posibilitadores. Ninguna palabra conviene mejor a la ciudad. Cada uno de sus elementos nos descubre un gran deseo humano. En cierto modo, este libro va a conducir a la ciudad al diván psicoanalítico, para descubrir las pulsiones que hay en cada una de sus instituciones.

La ciudad como guía emocional

Primera construcción: la casa

El mapa de una ciudad moderna podría servir como una radiografía de los proyectos de felicidad. Los edificios de una ciudad pueden tomarse como grandes símbolos que descifrar en relación con la felicidad: la casa, la muralla, el palacio, el templo, la escuela, el taller, el mercado, la plaza. Cada uno de esos edificios satisface una pulsión, cuyo empuje va a llegar hasta nuestros días, dejando atrás formas renovadas, abandonadas, transformadas. Podríamos proseguir la evolución cultural, es decir, la búsqueda de la

Felicidad, asistiendo a la aparición de nuevos edificios: hospitales, teatros, bibliotecas, cárceles, espacios deportivos, parlamentos, laboratorios, cuarteles. Esta radiografía emocional de la ciudad quedará para otra ocasión o para otro autor.

El primer edificio que voy a mencionar es la casa, que es protección y hogar. La casa es un mundo nuevo. Colin Renfrew ha puesto de manifiesto que su construcción supuso un modo diferente de ver el mundo. Es preciso invertir un gran esfuerzo.[19] Su organización nos permite averiguar los modos de sociabilidad. Catherine Lutz, una de las primeras antropólogas en estudiar el mundo emocional de culturas lejanas, cuenta que, cuando fue a vivir con los ifaluk, habitantes de un atolón del Pacífico, pidió tener una cabaña para ella sola. Los indígenas vivían en chozas enormes donde convivían varias familias y algunos animales. La petición de Lutz hizo que la consideraran loca, porque solo una demente podía preferir vivir sola en una cabaña.[20]

La evolución de las casas nos muestra la evolución del interés por la intimidad. Es el hogar de la familia, que a su vez es la ampliación cultural de un ciego impulso sexual. Ciego porque los animales —y muchos pueblos arcaicos— no sabían que ciertas rutinas comportamentales —el coito— estaban orientadas a la supervivencia de la especie.

La estirpe cultural de la pulsión sexual es fastuosa: en una de sus ramas, conduce a la sentimentalización del sexo; por otras, a la creación de la familia estable, a su sometimiento bajo el control político y religioso, al tema de las herencias, a la desconfianza hacia la pasión sexual, a la economía —que literalmente significa «la gestión de un hogar»—, a la valoración de la vida privada, que es un descubrimiento reciente.

La casa formó parte de un complejo cultural, expansivo como todos. Respondió a una necesidad —protección del clima o de las agresiones—, pero acabó siendo el lugar del mundo privado cuando se comenzó a valorar la intimidad. En la Edad Media se ve una amenaza en las «casas

demasiado cerradas», que un Robert de Blois opone a las grandes puertas abiertas, y si el *Sueño del infierno* de Raoul de Houdenc nos dice que en Francia todo el mundo, ¡ay!, cierra su puerta, mientras que en el infierno se come a puertas abiertas, en *Blancadin y la Orgullosa de amor* se echan de menos con más simplicidad aquellos tiempos pasados en que nadie apostaba un portero a su puerta. El cierre aparece, por tanto, como una barrera al ideal de la sociabilidad, a la libre circulación de bienes y seres, y en particular a la libertad de sentarse juntos a la mesa».[21]

Segunda construcción: la muralla

«No ha habido ningún otro invento en la historia de la humanidad que haya desempeñado un papel más importante en la creación y en la configuración de las civilizaciones», explica David Frye con notoria exageración.[22]

Uruk, la ciudad de Gilgamesh, era famosa por su «muro, que lo rodea todo». «Muy pocos pueblos civilizados han vivido sin la protección de una muralla. En una fecha tan temprana como el décimo milenio a. C., los constructores de Jericó (la primera ciudad del mundo) la rodearon con una muralla. [...] Donde hubo ciudades hubo murallas; allí donde se asentaban los agricultores fortificaban sus poblados.» ¿Qué temían? A los pueblos sin murallas, violentos y guerreros, que vivían a campo abierto. Recordemos que, en los albores de la historia, unos pueblos se dedicaron a la agricultura y otros siguieron una vida nómada, dedicados al pastoreo. Tras las fronteras que protegían a los «civilizados» se oía la palpitación de gentes mercuriales, desarraigadas y amenazadoras. El miedo a las invasiones ha sido constante. Nabucodonosor fortificó Babilonia: «Para que ningún enemigo destructor pudiera tomarla, amontoné grandes cantidades de tierra y rodeé la ciudad con grandiosas aguas». En China, las tribus nómadas también eran una amenaza permanente. Algunas murallas del tercer milenio llegaron a tener tres metros de espesor.

Los campesinos tenían que construirlas por orden del emperador. Como dice una vieja canción, «queríamos volver a nuestro hogar, pero miedo nos daba el real mandato».

Ovidio, que fue desterrado a una ciudad de frontera, cuenta que allí vivían dominados por el miedo. Vivían un asedio constante, «como cervatillos atrapados por los osos». Los poetas chinos escribían cosas parecidas: «En las ciudades fronterizas tendrás unos sueños muy tristes. ¿Quién quiere oír las flautas de los bárbaros sonando bajo la luna?». La agricultura había serenado a sus practicantes. Pero fuera de la ciudad quedaban las tribus nómadas, ganaderas, dispuestas a entrar en las ciudades y apoderarse de sus bienes. En un antiguo mito mesopotámico, la diosa Inanna tiene que elegir entre un pastor y un agricultor, porque los dos quieren casarse con ella. Se muestra muy crítica con el pastor, con su rudeza, pero al final se casa con él. Tal vez prefirió su agresividad a la docilidad del habitante de la ciudad, que había perdido su eficacia como guerrero.[23]

Tercera construcción: el palacio y el templo

En Mesopotamia podemos asistir al paso de vivir en grandes aldeas a vivir en la ciudad, que estaba constituida por las casas de la gente, la casa del rey y la casa del dios. La ciudad tenía dos centros: el palacio y el templo. En el palacio vivía el rey, y era el centro administrativo, económico y también de la vida artística. El templo es el segundo polo de la ciudad. Es la casa de dios en sentido estricto, donde vive, donde se le sirve y donde entran solo los privilegiados. Dentro del recinto del templo, la construcción más típica es el *zigurat*, en pisos escalonados decrecientes. No se sabe bien cuál era su significado. Posiblemente un monumento al dios de la ciudad, pero también un lugar seguro en caso de ataque o inundación. La religión personificaba en los dioses las fuerzas de la naturaleza, para hacerlas benévolas mediante el culto. Cada

ciudad tenía su dios. El de Uruk era Anu, rey del cielo. Enlil, dios del viento y de la tempestad, era el dios de Nippur. El de Eridu era Enki, dios del suelo, el subsuelo y las aguas primordiales. Un gran número de sacerdotes se encargaba del culto. El rey era el gran sacerdote y debía ocuparse de la construcción y mantenimiento de los templos. Una inscripción de finales del siglo XIX a. C. nos permite comprender la idea de los dioses. El rey Yahdun-Lim, de Mari, construyó un templo dedicado «a Shamash, el dios del cielo y de la tierra, el juez de dioses y hombres, que tiene la equidad en herencia, a quien la verdad se le ha dado como un don, el pastor de los Cabezas Negras, el dios resplandeciente, el juez de los seres vivos que acepta la súplica, que escucha las plegarias, que acoge la alimentación, que otorga una vida dichosa a todos los que le veneran». Tengo que llamar la atención sobre esta aparición de la justicia ligada al poder, que tendrá gran importancia en nuestra historia. El templo se convirtió en un centro de actividad comercial. Junto con el rey, es el principal distribuidor de carne. Los templos eran los propietarios principales de los campos, los rebaños y las marismas, y encargaban a los ciudadanos el cuidado de las labores diarias. Pero los administradores de los templos siempre conservaban la autoridad máxima.

El templo y el palacio eran manifestaciones del poder, sirven para albergarlo, pero no para dar servicio a los habitantes. Según Liverani, habrá que esperar al primer milenio a. C. para que en Grecia aparezcan esos edificios públicos.[24] Me reitero en lo dicho: la evolución de las ciudades revela la evolución de la idea de felicidad.

Cuarta construcción: la escuela

La facilidad para aprender es una característica de los *sapiens* que mejora la del resto de los primates. Pero lo que realmente nos diferencia como especie es que somos los únicos que educamos a nuestras crías, además de criarlas. Donde se materializa esta pasión por aprender y por

enseñar es en la escuela, una institución innovadora. Cuando apareció la escritura, saber leer y escribir —tareas de enorme complejidad— comenzó a ser algo apreciado. Shulgi, un rey sumerio del 2100 a. C., se jacta de que «de joven estudié el arte del escriba. Nadie de noble cuna puede escribir una tablilla como yo la escribo».[25] El rey Shulgi fundó dos escuelas. El término babilónico para las escuelas o academias de escribas era *edubba*, literalmente «casa de las tablillas».[26] Se han conservado tablillas escolares y notas de maestro sobre un día en clase.[27] En una de ellas un estudiante se refiere así a su tarea académica:

> *Este es el plan mensual de mi asistencia a la escuela*:
> *tengo tres días libres cada mes*;
> *tengo tres fiestas religiosas cada mes*;
> *durante veinticuatro días al mes*
> *en la escuela tengo que estar. ¡Qué largos son!* [28]

Otras construcciones ciudadanas, como las lonjas, las plazas, las fuentes públicas, el alcantarillado o el rascacielos, merecen ser pensadas con detenimiento. Laurie Winkless, en *Ciencia en la ciudad*, ha estudiado la infraestructura científica y tecnológica de las megaciudades. La urbanista Jane Jacob hizo el elogio de la acera. Ortega escribió sobre el soportal como creación social. Por mi parte, he estudiado el «talento de las ciudades» como un ejemplo de inteligencia (o estupidez) colectiva. La idea de «inteligencia colectiva», es decir, la que surge de la interacción de las inteligencias individuales, está en el centro de este libro, que contempla la historia de la humanidad como su azaroso despliegue.

Sin embargo, me interesa también estudiar una de las estructuras básicas de la ciudad: la relación entre poder y obediencia. Este vínculo ha marcado toda nuestra historia y ha creado «figuras de poder» y «figuras de sumisión», lo que en la terminología actual llamaríamos «formas de subjetivación», es decir, «modos de constituirnos como sujetos». Lo social se hace psicológico. La mentalidad del súbdito no es igual a la del ciudadano. Los intentos de

liberarse del poder tiránico, de la sumisión al patriarca, así como la afirmación del pensamiento crítico frente al argumento de la autoridad, la separación entre la razón y la fe, la religión y la política, y la reivindicación de los derechos, aparecen insistentemente en esta historia, pero de forma dispersa. Son los afluentes que acabarán por alumbrar una corriente arrolladora. Los riachuelos ilustrados se convertirán en el gran río de la Ilustración.

6

Historia del poder y la obediencia

El poder

Para los sociólogos y politólogos, el poder es una estructura básica de la sociedad.[1] Está en todas partes, penetra todas las relaciones, es ubicuo. Podemos verlo, incluso, como una energía mercurial con diferentes configuraciones. La concentración de poder que supuso en Europa el Imperio Carolingio se fragmentó en poderes feudales, para después volver a concentrarse. «El poder fluctúa constantemente, se dispersa, se hace local y, al hacerlo, cambia de características. Después vuelve a concentrarse en un plano superior. Nunca se alcanza un estado estable; a largo plazo, todas las relaciones están sometidas a la renegociación y a la agitación social, y las guerras siempre pueden intervenir para reajustar el equilibrio.»[2]

El poder es, sobre todo, expansivo. Schumpeter afirmaba que el imperialismo era «la disposición "infundamentada" de un Estado hacia la expansión violenta y sin limitaciones». Es decir, se relacionaba con una agresividad «justificada por sí misma», buscando «la expansión por la expansión, la guerra por la guerra, la victoria por el mero deseo de vencer, el dominio por el afán de dominar», y tal determinación no podía explicarse «recurriendo a los consabidos pretextos que justifican la acción», «en razón de ventajas inmediatas» o «por la presión de intereses concretos».[3]

Desde los chimpancés, como estudió Frans de Waal, el poder se ejerce mediante coaliciones. En el régimen antiguo

vemos al soberano aliarse unas veces con los aristócratas para controlar al pueblo, y otras con el pueblo para controlar a los aristócratas. Lo que se ve siempre, desde una perspectiva gamma, son diversas instituciones de poder —ciudades, Estados, confederaciones, imperios— y una serie de personas que ven en el acceso y dominio de esas instituciones su razón de existir, su felicidad. La pasión del poder moviliza gran parte de la historia. Su ubicuidad depende de que el objeto del poder puede ser muy variado: el dominio de la naturaleza, el dominio de uno mismo, el dominio de los demás. Es una de las motivaciones más poderosas, lo que supone que más gente ha cifrado su felicidad en satisfacerla. El deseo de poder político es el que ha producido cambios más intensos en la historia de la humanidad. Pero este fenómeno no es comprensible sin estudiar su envés: la obediencia. Aunque hay muchas historias del poder, se echa en falta una historia de la obediencia, de la que haremos un esbozo.

La paradoja de Hume

Hume, un perspicaz observador de la vida política, expresó su extrañeza ante el fenómeno del poder y de la obediencia: «Nada es más sorprendente para aquellos que se ocupan de los asuntos humanos con mirada filosófica que ver la facilidad con la que las mayorías son gobernadas por las minorías; y observar la implícita sumisión con la que los hombres renuncian a sus propios sentimientos y pasiones a cambio de los de sus gobernantes. Cuando investigamos por qué medios se produce esta maravilla, encontraremos que, así como la fuerza está siempre del lado de los gobernados, quienes gobiernan solo tienen la opinión donde se funda el gobierno, y esta máxima se aplica a los más despóticos y más militares de los gobiernos, así como a los más libres y populares».[4] Era la misma tesis de Étienne de la Boétie en su *Discurso de la servidumbre voluntaria*: si los individuos negaran la obediencia al Estado, sus líderes se quedarían sin poder. «De lo que aquí se trata es de averiguar cómo tantos

hombres, tantas ciudades y tantas naciones se sujetan a veces al yugo de un solo tirano, que no tiene más poder que el que le quieren dar; que solo puede molestarlos mientras quieran soportarlo; que solo sabe dañarlos cuando prefieren sufrirlo que contradecirle.» Los pueblos deben atribuirse a sí mismos la culpa si sufren el dominio de un bárbaro opresor, puesto que, si cesaran de prestar sus propios auxilios al que los tiraniza, recobrarían fácilmente su libertad. Es el pueblo quien se esclaviza y suicida cuando, pudiendo escoger entre la servidumbre y la libertad, prefiere abandonar los derechos que recibió de la naturaleza para cargar con un yugo que causa su daño y le embrutece.

El asombro se repite incesantemente. Un personaje tan conocedor del poder como Jacques Necker, ministro de Luis XVI, expresó la paradoja de Hume casi con las mismas palabras: «Semejante subordinación no puede menos de sorprender a los hombres capaces de reflexión. Esta obediencia de un gran número a un pequeño número es un hecho singular, casi misterioso» (*Du pouvoir executif dans les grands États*). A Rousseau, el espectáculo del poder le recordaba a Arquímedes sentado tranquilamente en la orilla y sacando a flote sin esfuerzo una gran nave.[5] Muchos años después, Simone Weil amplía la fuerza de la paradoja: «Que muchos hombres se sometan a uno por miedo a ser matados por él es bastante asombroso, pero que permanezcan sumisos hasta el punto de morir por orden suya, eso ¿cómo podemos llegar a comprenderlo?».[6] Y, al estudiar las purgas soviéticas, Claude Lefort señala un comportamiento todavía más incomprensible: «Los militantes del partido aceptan una condición aún más extraña: consienten, por amor a él, en hacerse condenar por él».[7] El tema de la obediencia, la sumisión, la resignación, la dependencia… resulta central para una historia de la búsqueda de la felicidad.

La Boétie saca una conclusión de sus análisis: los hombres no desean la libertad. Si la desearan, la obtendrían. ¿Se trata realmente de querer, o la obediencia es una fuerza esencial al campo social como la gravedad lo es al campo físico? Esa pareció ser la convicción de alguien

como Kant, que tantos elogios hizo de la autonomía personal: «El hombre es un animal, el cual cuando vive con los de su especie, necesita un señor […] que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre».8 Rousseau acuñó otra paradoja en una frase: «Hay que obligar al hombre a ser libre». Es decir, no hay que confiar en que quiera serlo voluntariamente.

¿Por qué obedecemos?

Lo que emerge del estudio de la historia es que la obediencia ha sido esencial para la génesis de nuestra especie. Hegel interpretó la historia como una dialéctica entre el amo y el esclavo, que era también una estructura del espíritu. Y a su zaga, y a su manera, Marx hizo lo mismo. Foucault pensó que la sumisión es la verdadera protagonista de la historia y estudió los procedimientos para construir un «cuerpo dócil».9

No obstante, a pesar de su cotidianeidad y aparente sencillez, el fenómeno es más complejo de lo que aparenta. ¿Por qué obedecemos? En muchos casos, por miedo. Pero no siempre es así. También podemos hacerlo por amor. Todo el amor cortés se basaba en la sumisión del amante a su dama. Madame de Staël lo ve claro: «El hombre está situado, por todas sus afecciones, en una triste alternativa; si tiene necesidad de ser amado para ser feliz, todo sistema de felicidad cierto y duradero ha desaparecido».10 Spinoza titula la parte IV de su *Ética* «Acerca de la servidumbre humana, es decir, acerca de la fuerza de los afectos». A Henri Bergson también le intrigó esta cuestión:

> La pregunta apenas se plantea —escribió—. Tenemos el hábito de escuchar a nuestros padres y a nuestros maestros. Sin embargo, sentimos que es porque son nuestros padres, porque son nuestros maestros. A nuestros ojos su autoridad les venía menos de ellos mismos que de su situación por relación con nosotros. Parecen obrar por delegación. Detrás de ellos está la sociedad. La vida social nos aparece como un sistema de hábitos

> más o menos fuertemente enraizados que responden a las necesidades de la comunidad. Algunos son hábitos de mandar, pero otros son hábitos de obedecer, bien sea que obedezcamos a una persona que manda en virtud de una delegación social, bien sea que la sociedad, confusamente percibida o sentida, emita una orden impersonal. Cada uno de esos hábitos de obedecer ejerce una presión sobre nuestra voluntad. Podemos sustraernos a ella, pero luego somos atraídos hacia ella, acercados a ella, como el péndulo separado de la vertical.[11]

Obedecer es, pues, un hábito impuesto por la sociedad, cuyo origen hemos olvidado ya. Todos los poderes —políticos o religiosos— han fomentado la obediencia. Incluso hasta muy recientemente se la ha considerado la virtud más importante. «Bien agir, c'est bien obéir», escribe Durkheim. El anarquismo o la anomia han inquietado siempre a las sociedades. Desde tiempos remotos se ha fomentado el sentimiento de pertenencia al grupo, de lealtad a las autoridades, de patriotismo. La evolución grupal impulsa en ese sentido. Giovanni Botero,[12] al hablar de la influencia que tiene la religión en la buena marcha de las naciones, dice: «Entre todas las leyes no hay ninguna que sea más a favor de los príncipes que la cristiana, porque esta no solo somete los cuerpos y haciendas de sus vasallos para lo que conviene, pero también los ánimos y las conciencias, y liga las manos, los estados y los pensamientos de ellos; quiere que se obedezca no solo a los príncipes sabios, pero aun a los muy desconcertados, y que se sufra cualquier cosa por no perturbar la paz, no hay cosa alguna por la cual el súbdito se pueda desobligar de la obediencia que debe a su señor».

Conviene no olvidar que mucha gente siente miedo a la libertad, horror a tener que tomar decisiones, y que en ese caso la obediencia es un bálsamo psicológico.

Una inteligencia que aprende normas

Puesto que la obediencia y los modos de sumisión son aprendidos, debemos estudiar los mecanismos por los que

se inducen y desarrollan. Sin duda, se apela a deseos y emociones: el miedo, el anhelo de seguridad, la necesidad de ser aceptado por el grupo o los sistemas de premios y castigos que establece la sociedad. La psicología evolucionista ha identificado tres niveles evolutivos de obediencia:[13]

1. Psicología de la sumisión: La hemos heredado de nuestros antepasados primates. Nuestra especie no solo aprende muy rápido, sino que se preocupa de enseñar a sus crías. Por eso, podemos decir que se amaestró a sí misma. Esta es una palabra muy adecuada, porque deriva de *maestro*, de enseñar, aunque se utiliza únicamente para animales. Los niños se educan, los animales se amaestran. Ese es nuestro origen: una especie animal se educó a sí misma mediante procedimientos posiblemente terribles. El gran jurista Rudolf von Ihering, que escribió una interesante genealogía del derecho, cuenta en su prosa decimonónica que el ser humano aprendió a usar la violencia para dominar su propia violencia. Solo ella era capaz de resolver el problema planteado entonces: «Quebrantar la indomabilidad de la voluntad individual y educarla para la vida en común».[14] Forma parte de la evolución grupal.

   El estudio del adiestramiento de animales nos permite aclarar este sorprendente hecho. Entrenarlos significa someter su conducta a pautas impuestas desde fuera. Un cerebro más desarrollado suscita cambios en un cerebro menos desarrollado. Esta misma relación se da entre el bebé y su cuidador/educador. Un perro sentirá el impulso de comer la comida que tiene delante, pero, si está adiestrado para ello, aguardará la orden de su dueño. El sistema de control exterior se impone sobre los impulsos internos. Al final, el niño internaliza esa relación de obediencia y acaba

obedeciendo a su habla interior. Alcanza así la autonomía. Fue el gran descubrimiento de Lev Vygotsky. Es muy probable que los humanos fueran autoseleccionándose, privilegiando ciertas ventajas competitivas: la rapidez en aprender, el autocontrol, el altruismo. Fue la tesis de Franz Boas, que ha ido creciendo en verosimilitud.[15] Richard Wrangham ha postulado que también el hombre sufrió un proceso de domesticación que modificó su biología, pero por parte de sus propios congéneres.[16] Lo mismo opina Michael Tomasello,[17] quien supone que en algún momento de nuestra historia evolutiva se produjo en los seres humanos una suerte de autodomesticación y el grupo eliminó a los individuos muy agresivos y acaparadores. Habría tenido lugar así un paso inicial en la evolución humana, abarcando el aspecto emocional y motivacional, que nos alejó de los grandes simios y nos arrojó a un nuevo espacio adaptativo en el cual era posible que se desarrollaran habilidades complejas, útiles para actividades en colaboración y favorables a la intencionalidad compartida. Esto habría acelerado la evolución humana.[18] Michael Gazzaniga es de la misma opinión: el cerebro produce la mente, pero la mente limita el cerebro, lo somete a normas.[19] Hayek afirmó lo mismo en su obra *La arrogancia fatal*: la humanidad accedió a la civilización porque fue capaz de elaborar y transmitir normas, primero dentro de la tribu y después en un orden más extenso.

2. PSICOLOGÍA DE LA AUTORIDAD: Una vez que nos hubimos convertido en buenos aprendices sociales, lo importante era saber de quién aprender. Debía imitarse a quien tuviera un prestigio ganado por

poseer mejor información y mayor capacidad para resolver problemas. La organización del poder y de la sumisión en las tribus cazadoras recolectoras posiblemente se organizó alrededor de la familia. Fueron sociedades muy igualitarias, si bien lo más probable es que establecieran jerarquías, porque estas ya existen en todos los animales grupales. «Esta jerarquización impide que surjan continuamente peleas en el grupo —escribe Eibl-Eibesfeldt— y es un medio de evitar la agresión. En los vertebrados superiores, los individuos de posición más elevada se encargan, además, de ciertas áreas al servicio del grupo. Entre los papiones, los jerarcas hacen de batidores en caso de peligro […]. Los de categoría inferior buscan refugio junto a los de categoría superior.»[20]

Fuerza, habilidades sociales y experiencia son factores determinantes de la jerarquía. En las tribus primitivas, las jefaturas eran todavía frágiles, como lo fueron ya en tiempos más próximos los «jefes piel de leopardo» de los nuer, los jefes de la guerra comanches o los «grandes hombres» de Papúa Nueva Guinea. Pero, según avancemos en la historia de esas sociedades arcaicas, comunitarias, nos llegarán ecos de personajes poderosos, que van a ser protagonistas de los efectos paradójicos del poder: constructores y destructores. Las mitologías hablan de personajes que fundaron comunidades, como Rómulo y Remo, o Eneas. Hegel, en pleno Romanticismo, no pudo ocultar su admiración por esos «grandes hombres» que cambian la historia. Su fuerza innovadora los obliga a la violencia. Dicen a la gente lo que debe querer, y la gente los sigue porque hacen conscientes sus deseos ocultos. Son necesarios porque el pueblo es incapaz de educarse a sí mismo. No se hace ilusiones. El gran hombre quiere conseguir sus fines personales, pero es un

fin de naturaleza política: dominar.[21]

La formación de un orden jerárquico cuenta con dos características que los humanos hemos presentado en toda nuestra historia. Somos seres programados para obedecer, pero también con deseos de ascender de rango, como señaló Vance Packard.[22] Es decir, somos gregarios y competitivos.

3. Psicología del aprendizaje de las normas: Heinrich señala un tercer nivel construido sobre los anteriores: la psicología de las normas. «Las sanciones por los incumplimientos de las normas y los premios por su cumplimiento han provocado un proceso de autodomesticación que ha dotado a nuestra especie con una "psicología de las normas" que tiene dos componentes: asumir que el mundo social está gobernado por reglas, y aceptarlas como propias para navegar más eficazmente en el mundo social.»[23] Esto favorece las habilidades cognitivas y la motivación para rechazar las transgresiones y a los transgresores, así como para proteger la propia reputación.[24]

La religión y la obediencia

La ciudad posibilitó la aparición de estructuras más fuertes de dominación, que exigieron modos más rígidos de obediencia. Aparecieron normas escritas. En las primeras grandes ciudades-Estado sumerias se manifestaron dos grandes líneas de poder: el político y el religioso. Ambas han colaborado durante siglos. El poder político, para hacerse obedecer, se alió con la religión. El rey recibía el poder de Dios, o era una encarnación del propio Dios, como en Egipto. En Mesopotamia, los reyes legisladores se presentaban como intermediarios de la divinidad. Por su parte, las religiones sintieron la tentación de apropiarse del poder político y utilizarlo.

El papel de las religiones en el desarrollo de la

obediencia ha sido colosal. Por lo que se refiere al cristianismo, ya en la Carta a los romanos, san Pablo escribió: «Cada uno en esta vida debe someterse a las autoridades. Pues no hay autoridad que no venga de Dios, y los cargos públicos existen por voluntad de Dios. Por lo tanto, el que se opone a la autoridad se rebela contra un decreto de Dios y tendrá que responder por esa rebeldía». La idea de que el poder venía de Dios y que, por lo tanto, había que obedecerle, se ha mantenido en la historia europea hasta recientemente. En las monedas de la época franquista todavía se leía, al menos hasta 1957: «Francisco Franco, caudillo de España por la gracia de Dios».

En la Biblia, la obediencia es la virtud religiosa principal. «Ciertamente, obedecer es mejor que los sacrificios» (1 Samuel 15, 22). «El fin de todo discurso es este: teme a Dios y guarda sus mandamientos; porque esto es el todo del hombre» (Eclesiastés 12, 13). «Escuchad mi voz, y seré vuestro Dios» (Jeremías 7, 23). Es esta la voz que Noé oyó cuando edificó el arca (Génesis 6); la que Abraham oyó cuando dejó su hogar y parentela, y empezó a caminar hacia la tierra prometida (Génesis 12, 1-5), y que Moisés escuchó cuando aceptó la tarea de librar al pueblo de la esclavitud (Éxodo 4). El capítulo 22 del Génesis cuenta la historia de la obediencia absoluta de Abraham, dispuesto a matar a su hijo Isaac como sacrificio a Yahvé. Los comentaristas se han esforzado en dignificar esta terrible obediencia, sin conseguirlo.

La obediencia es expansiva. Se debe obedecer a Dios y, en consecuencia, a todos los poderes legitimados por Él. En vano pensamos que estamos a bien con Dios si no obedecemos su palabra (Juan 14, 15; Santiago 1, 22-25; 1 Juan 2, 3-4).

También hay que obedecer a los sacerdotes. «Obedeced a vuestros pastores y sujetaos a ellos» (Hebreos 13, 17). A los padres: «Hijos, obedeced en el Señor a vuestros padres» (Efesios 6, 1). A los gobernantes: «Que se sujeten a los gobernantes» (Tito 3, 1). «Sométase toda persona a las autoridades superiores» (Romanos 13, 1). «Obedeced a

vuestros amos terrenales» (Colosenses 3, 22). El cristiano no debe olvidar que «fue la obediencia de Cristo la que hizo posible nuestra justificación» (Romanos 5, 19). La exaltación de la obediencia se corroboraba con los males de la desobediencia. Por ella entró el pecado en el mundo (Génesis 3, 1-3; Romanos 5, 1).

La obediencia significa negarse a uno mismo. Cristo dijo: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz de cada día, y sígame» (Lucas 9, 23). «Los que son de Cristo han crucificado la carne con sus pasiones y deseos» (Gálatas 5, 24). No es de extrañar que, con estos textos canónicos, la teología convirtiera la obediencia en la virtud esencial. Así lo hace Tomás de Aquino en la *Suma teológica* (II-II, q. 104): «La facultad humana que es sujeto de la obediencia es la voluntad. Y su objeto propio es el mandato. Puesto que, en el orden natural, según el plan divino, es necesario que lo inferior se someta a la acción de lo superior, así también entre los hombres, según el orden del derecho natural y divino, los inferiores deben obedecer a los superiores. Así pues, la obediencia es la mayor de las virtudes morales (II-II, q. 103, 3) y todos los actos de las demás virtudes, en cuanto ordenados, pertenecen a la obediencia» (II-II, q. 104, ad 2).

Cuando durante la Reforma y la Contrarreforma la salvación personal se convirtió en objetivo prioritario, la obediencia y la negación de la propia voluntad, es decir, del egoísmo y la soberbia, se erigieron en valores supremos. La obediencia era una virtud meritoria, con independencia de lo que se hiciera siguiendo las órdenes. El 26 de marzo de 1553, Ignacio de Loyola escribe una carta sobre la obediencia dirigida a los padres y hermanos jesuitas de Portugal. Comienza citando a san Gregorio: «La obediencia introduce en el alma el resto de las virtudes y las conserva». Y pone como ejemplo la figura de Jesús, «hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz».

La obediencia santifica de alguna manera cualquier cosa que se haga. Hay que obedecer a la autoridad, sin pararse a juzgar lo que ordena. «Ni porque el superior sea

muy prudente, ni porque sea muy bueno, ni porque sea muy cualificado en cualesquiera otros dones de Dios nuestro Señor, sino porque tiene sus veces y autoridad debe ser obedecido; ni, al contrario, por ser la persona menos prudente se le ha de dejar de obedecer en lo que es superior, pues representa a la persona del que es infalible sapiencia, que suplirá lo que falta a su ministro; ni por ser falto de bondad y otras buenas cualidades.» Hay que reconocer, pues, a Cristo en cualquier superior, y por lo tanto reverenciarlo y obedecer.[25] En las constituciones ignacianas también se habla de «obediencia ciega» y de que cada uno de los que viven en obediencia se debe dejar regir por el superior «como si fuera un cuerpo muerto, que se deja llevar adonde quiera y tratar como quiera».

La obediencia está presente en otras religiones. La palabra *musulmán* significa «que se somete» e *islam* también significa literalmente «aceptar, rendirse, someterse». Es un sometimiento que proporciona paz, seguridad y bienestar. El mundo se divide en Dar al-Islam, que quiere decir el «reino de la sumisión» (a Dios), pero también «reino de la paz», y el Dar al-Harb, el reino de la discordia y la guerra.[26]

Cada sociedad ha establecido sus sistemas de sumisión. Según Takeo Doi, la cultura japonesa transmitió siempre un espíritu generalizado de dependencia, lo que hacía que la emoción que «constituye la esencia de la psicología japonesa y la clave para comprender la estructura de su personalidad» sea *amae*, que el diccionario *Daigenkai* define como «apoyarse en el amor de otra persona o depender del afecto de otro». Takeo Murae comenta:

> Al contrario que en Occidente, no se anima a los niños japoneses a enfatizar la independencia y autonomía individuales. Son educados en una cultura de la interdependencia: la cultura del *amae*: el ego occidental es individualista y fomenta una personalidad autónoma, dominante, dura, competitiva y agresiva. Por el contrario, la cultura japonesa está orientada a las relaciones sociales, y la personalidad tipo es la dependiente, humilde, flexible, pasiva, obediente y no agresiva. Las relaciones favorecidas por el ego

occidental son contractuales, las favorecidas por la cultura *amae* son incondicionales.

Glorificación política de la obediencia

El poder es expansivo y tiende a hacerse absoluto, lo que solo se consigue si hay una obediencia absoluta. En China, el emperador afirmaba contar con el «mandato del cielo» para todas sus acciones, y sus súbditos lo reverenciaban como *tianzi*, «hijo del cielo», con poder supremo sobre todas las cosas. Otros gobernantes asiáticos también afirmaban encarnar el poder divino en la tierra, lo que les confería el derecho a emprender guerras a voluntad. Los reyes coreanos afirmaban representar al Estado y actuar con el beneplácito divino para lograr la armonía entre los propósitos del cielo y los de los seres humanos. La retórica política en el sur de Asia también presenta a los gobernantes como dotados de poderes sobrehumanos. Los exitosos monarcas budistas afirmaban ser *chakhravarthi* («conquistadores del mundo»), de la misma manera que los emperadores mogoles de la India se proyectaban a sí mismos como *sahibkiran* («la sombra de Dios en la tierra»). Los gobernantes hindúes de la India afirmaban ser la encarnación de alguno de los dioses. Ninguna de estas visiones políticas dejaba lugar a la restricción. Los gobernantes indonesios tampoco reconocían ningún límite a su poder. La mayoría de los comentaristas políticos musulmanes ensalzaban la monarquía poderosa como la única alternativa a la anarquía. También los zares de Rusia afirmaban poseer un estatus divino, lo que no dejaba lugar al debate, la discrepancia y, mucho menos, a una leal oposición.

El equivalente al «mandato del cielo», «conquistador del mundo», «sombra de Dios en la tierra» fue para los soberanos de la cristiandad latina el derecho divino de los reyes. En 1609, Jacobo I de Inglaterra proclamaba: «El Estado monárquico es la instancia suprema sobre la tierra, ya que los reyes no son solo los lugartenientes de Dios en la

tierra y se sientan en el trono de Dios, sino que son llamados dioses incluso por Dios mismo». Pretendía que, ante una orden injusta, el pueblo no pudiera «hacer otra cosa que huir sin resistencia del furor de su rey; no debe responder más que con lágrimas y con suspiros. Siendo Dios el único a quien pueden llamar en su ayuda».

Estremece leer cómo Hobbes recomienda ceder todo derecho al soberano, «a ese Leviatán o dios terrenal, al que debemos toda paz y toda seguridad». Spinoza también afirmó el derecho ilimitado del poder: «Ya pertenezca el poder supremo a uno solo, o sea compartido por varios, o sea común a todos, lo cierto es que al que lo posee le pertenece también el derecho soberano de mandar todo lo que él quiera […]. El súbdito está obligado a una obediencia absoluta durante el tiempo en que el rey, los nobles o el pueblo conserven el soberano poder que les ha conferido el traspaso de derechos».[27] Rousseau afirmó también la necesidad de una obediencia absoluta, pero blanqueándola con una astuta retórica. El ciudadano está obligado a acatar la voluntad general, pero eso no atenta contra su libertad, porque al obedecer a la voluntad general se está obedeciendo a sí mismo. Cambia la libertad natural por la libertad del ciudadano. Por eso, concluye, hay que obligarlo a ser libre.

No termina aquí la historia de la obediencia. Los movimientos antiilustrados volvieron a defender la obediencia como virtud política principal, y lo mismo hicieron los regímenes totalitarios.

7

La sociedad busca la grandeza

La fama, la gloria, la reputación

La acción del grupo ha modelado la psicología humana y lo ha hecho por varios caminos: la autodomesticación, la adquisición de las funciones ejecutivas, el lenguaje, la cooperación y, al final, la vida ciudadana, con sus dispositivos de poder y de obediencia, y su capacidad de inventar nuevos deseos y propuestas nuevas de felicidad. En este capítulo voy a tratar una de ellas, especialmente universal y poderosa. Su energía ha determinado nuestro pasado y nuestro presente. Forma parte de nuestra herencia biológica, pero las diferentes culturas la han utilizado, expandido y formateado a su manera. Me refiero al caudaloso torrente emocional de la fama, la pertenencia a un grupo, la reputación, la gloria, el honor nacional, la necesidad de reconocimiento, la humillación, el resentimiento, la venganza. Vamos a asistir, si tengo el talento necesario, a la evolución de una necesidad primaria que acaba convirtiéndose en una pasión política. Un impulso detectable en los chimpancés, que sigue siendo identificable en Internet. Tenemos, pues, desplegada ante nosotros la evolución entera.

Los humanos somos seres sociales. Frans de Waal ha comprobado que nuestros antepasados primates ya organizaban sistemas normativos para regular la convivencia y solucionar los conflictos. Mantenían sistemas jerárquicos muy firmes y mecanismos para reconciliarse en caso de enfrentamientos. La cohesión del grupo es necesaria

para la supervivencia. No podemos comprender la evolución humana si pensamos que somos individuos que en un momento dado decidimos hacer un pacto de convivencia. Somos esencialmente sociales. Rousseau no hizo ciencia: escribió una novela. El mito del hombre natural ha oscurecido nuestra verdadera historia. En toda sociedad, sus miembros poseen un sentimiento de pertenencia y sienten la necesidad de ser aceptados. Las ventajas de la vida en grupo son numerosas, siendo las más importantes la mayor facilidad para encontrar comida, la defensa ante los depredadores y la fuerza numérica frente a los competidores. De Waal cree descubrir en los primates un embrión de la moralidad humana. En esto coincide con E. O. Wilson, para quien ha llegado el momento de sacar la ética de manos de los filósofos y encargar su estudio a los biólogos.[1]

La evolución ha creado los requisitos para la moralidad: la tendencia a desarrollar normas sociales y a reforzarlas, la empatía y la simpatía, el apoyo mutuo y el sentido de la justicia, los mecanismos para la resolución de conflictos, etcétera. La evolución también ha creado las necesidades y los deseos inalterables de nuestra especie: la necesidad de las crías de ser atendidas, el deseo de prestigio social o la necesidad de pertenecer a un grupo. «Lo que nos ha permitido vivir en grandes grupos de individuos no emparentados —escribe Marc D. Hauser— es una evolucionada facultad de la mente humana que genera juicios universales e inconscientes acerca de la justicia y los prejuicios.»[2] Esta especie de «instinto moral» lo ha afinado la experiencia evolutiva, y en su origen encontramos los deseos y emociones humanos. La pulsión social va a concretarse en varios deseos que son imprescindibles para la felicidad.

El primer gran deseo social: ser aceptado

Ese impulso social da lugar a tres grandes deseos, difíciles a veces de hacer compatibles. El más elemental es la

necesidad de integrarse en un grupo. No se puede vivir fuera de él, fuera de lo que De Waal denomina «la jaula social». El rechazo, el extrañamiento, el destierro o la excomunión han sido siempre castigos terribles. La nostalgia, la *homesick*, era la enfermedad del que no podía regresar al hogar, enfermedad que, según los diccionarios del siglo XIX, podía ser mortal y aquejaba a los desterrados.

La integración en un grupo exige someterse a sus reglas y respetar las jerarquías. Es una necesidad para proteger la cohesión social. Las normas pueden imponerse por la fuerza, la amenaza y el miedo, o también emocionalmente educando el sentimiento de la vergüenza, un poderosísimo mecanismo emocional de control moralizador. Era el castigo social cuando se infringían las normas, un sentimiento muy fuerte, que depende del juicio ajeno. Es el miedo a ser mal visto o mal mirado. Cuando alguien no siente vergüenza por nada, es decir, cuando le resulta indiferente el juicio ajeno, es un sinvergüenza, un peligro social. Quiero llamar la atención hacia el carácter suave de esta coacción, sobre todo si la comparamos con el sistema fuerte de coacción que es el código penal. El sentimiento de culpa es asimismo un instrumento de moralización del que habría que hablar.

El estudio de dispositivos emocionales nos permite comprobar dos cosas: la universalidad del fenómeno y la raíz social de la moral y su origen afectivo. La moral no es un fenómeno individual, que busque la perfección personal, sino uno relacional, que regula el comportamiento social. La voz de la conciencia es el reflejo interiorizado del habla de la tribu. Y, como ha señalado el psicólogo social Jonathan Haidt, estamos equipados con cuatro familias de emociones morales:

1. HETEROCONDENATORIAS: desprecio, ira y repugnancia.
2. AUTOCONSCIENTES: vergüenza, pudor, sentimiento de culpa.
3. SIMPATIZADORAS: compasión.
4. HETEROENALTECEDORAS: gratitud, alabanza.[3]

Antes que la preocupación íntima por ser bueno, lo importante era tener buena reputación, buena fama, para poder disfrutar de las ventajas de vivir en sociedad. En ella se basa la confianza de los demás, pieza necesaria para la convivencia, como ha estudiado Fukuyama.[4] La pérdida de la reputación equivale a una muerte civil, hasta tal punto que los moralistas medievales consideraban que la detracción o la calumnia eran pecados cercanos al homicidio. Esto no ha cambiado en nuestra época tecnológica, en la que la reputación en las redes ha dado lugar incluso a una industria para conseguirla. La aceptación pública, la buena fama, era y es un bien que se ha de proteger mediante el buen comportamiento. Nuestra enorme susceptibilidad a las influencias sociales y religiosas está muy vinculada a la más importante de las funciones que la reputación tiene en la sociedad humana. La reputación proporciona tanto el palo como la zanahoria para gran parte de nuestra conducta. Los biólogos evolucionistas, como Richard Alexander, relacionan esta circunstancia con los sistemas de apoyo mutuo creados en torno a la confianza.[5] Dentro de estos sistemas, los miembros son elegidos en función de su habilidad para establecer compromisos. Dado que cada acción es indicadora de las acciones futuras por parte de una misma persona, valía la pena observar a los demás cuidadosamente y ver lo que se podía esperar de ellos. Esto produce también un constante temor al desprestigio. La reputación es duradera y frágil. La creación de la reputación ha sido tan importante en nuestro pasado evolutivo que se han interpuesto grandes obstáculos a las personas que quieren seguir un camino contrario a la ética. El rubor, por ejemplo, era para Darwin la expresión humana más característica.

El segundo gran deseo social: distinguirse

Dentro de la gran motivación social, hemos identificado el deseo de pertenencia, cuya evolución podíamos seguir desde las tribus ancestrales hasta los nacionalismos

actuales. Pero el corazón humano es contradictorio. Kant decía que somos «sociales insolidarios». El *sapiens* quiere asimilarse al grupo y a la vez quiere distinguirse, desea unirse y separarse. No quiere solo la buena fama. Eso es lo propio del vulgo. Aspira a la gloria. El afán de distinguirse también es una constante universal. Antes lo he mencionado como el deseo de no ser insignificante. Es el ideal heroico del que Glauco se hace eco en la *Ilíada*: «Descollar siempre, sobresalir por encima de los demás» (*Ilíada*, VI, 208). Es fácil poner ejemplos de cualquier época histórica. A partir del siglo XIII comienzan en España las disputas sobre «valer más o valer menos». Julio Caro Baroja escribe: «Muchos eran los que reputaban que la disputa sobre más o menos valer era, precisamente, la causa de la mayor parte de las acciones humanas. Lope García de Salazar, cronista de los linajes del norte de España y relator de todos los desaguisados que cometieron (desaguisados a los que llamó, sin embargo, "bienandanzas e fortunas") dice al comenzar el libro XXII de su obra que las guerras de bandos y linajes que tan violentamente sostuvieron los vascos y montañeses tuvieron por causa "a qual valía más, como fue antiguamente por todo el universo Mundo, entre todas las generaciones que en él avitaron hasta oy, e serán en quanto el Mundo durase". Esta sociedad estaba obsesionada por las deshonras que pueden caer sobre los linajes en forma de injurias, agravios y afrentas, acciones que llevan a la venganza para lavar agravios. Valer más, honra y venganza se hallan estrechamente unidos en la conciencia medieval. Lexicalizan posiblemente un universal afectivo».[6]

En nuestra cultura individualista, el afán de distinguirse puede ser una pasión también individual. Hay una motivación de logro o de maestría que no necesita ser corroborada por otro. Pero esto es muy reciente. Tradicionalmente, la distinción no satisface si no es reconocida por los demás. Este es el tercer gran deseo social.[7]

En la primera gran epopeya de la humanidad, Gilgamesh, movido por su deseo de alcanzar un renombre inmortal, se dirige hacia el Bosque de los Cedros para dar muerte a su guardián, el terrible Khuwawa: «Si sucumbo, al menos me habré hecho un renombre. "¡Gilgamesh —se dirá— contra el feroz Khuwawa entabló la lucha!"».[8]

En la Grecia antigua encontramos el mismo impulso. «En un tipo de cultura como la de la Grecia arcaica, en donde cada individuo existe en función de otro, por la mirada y en relación con los ojos de otro, donde los cimientos de la personalidad están tanto más sólidamente establecidos cuanto más lejos se extiende su reputación, la verdadera muerte es el olvido, el silencio, la oscura indignidad y la ausencia de renombre. La existencia, por el contrario, pasa por el reconocimiento —ya esté uno vivo o muerto—, por la estimación, por la honra; más que ninguna otra cosa, uno debe ser glorificado: ser objeto de palabra de alabanza, de un relato que narre, en forma de gesta constantemente relatada y repetida, ese destino por todos admirado. En ese sentido, gracias a la gloria que ha sabido conquistar dedicando su vida al combate, el héroe inscribe en la memoria colectiva del grupo su realidad como sujeto individual, expresada por medio de una biografía a la cual la muerte, poniéndole fin, ha hecho inalterable.»[9]

En las composiciones épicas es la fama, por encima de cualquier otro ideal cultural, la que motiva las acciones de los héroes. «Así, Héctor, en un momento de debilidad, para poder afrontar su deber como paladín troyano y encarar su destino ante Aquiles, no encuentra en su interior otra motivación que le mantenga en el campo de batalla más que la que le proporciona la fama: "Ahora sí que tengo próxima la muerte cruel; ni está ya lejos ni es eludible. Eso es lo que hace tiempo fue del agrado de Zeus y del flechador hijo de Zeus, que hasta ahora me han protegido benévolos; mas ahora el destino me ha llegado. ¡Que al menos no perezca sin esfuerzo y sin gloria [*akleiôs*], sino

tras una proeza cuya fama llegue a los hombres futuros!”» (*Ilíada*, XXII, 300-305).10

San Agustín señaló que los romanos «hicieron milagros por su avidez de gloria y su deseo de alabanza» («Haec ergo laudis avidias e cupido gloriae multa illa miranda fecit», *De civ. Dei*, V, 12). La fama aparece en las sociedades como un elemento de regulación social para suscitar ciertos comportamientos y disuadir de otros, pero lo hace con la promesa de un modo de felicidad: la gloria. El abate Bremond, al estudiar en su admirable *Histoire des sentiments religieux en France* la obra del jesuita Richeome, recuerda que para él la virtud debía ir acompañada de un cierto placer. Propone los grados de la humildad más absoluta, pero considerándolos como etapas gloriosas en una *Academie d'honneurs*. El honor era el rey de los placeres para los hombres de su tiempo.11

«Dios ha dado al hombre el instinto humano de buscar la gloria, porque invita a la virtud. La providencia divina mantiene en pie los Estados y conserva los gobiernos mediante el espíritu y el sentimiento de los honores, sin el cual no habría ni rey ni capitanes. El honor mantiene las artes.»12

Variaciones culturales sobre las emociones sociales

En el ámbito latino, los aspectos señalados —la necesidad de aceptación social, distinción y reconocimiento— se unen en la palabra *honor*, que tiene una historia sorprendente. De ser un premio concedido por una acción loable, pasó a designar uno de los grandes motores de la historia. En latín, el término *honor* designaba el premio que recibían los generales vencedores. Podía ser una propiedad material o una dignidad social. La palabra *dignidad* comenzó designando solamente un puesto merecido por el comportamiento que, a su vez, merece respeto y consideración social.

De ser un reconocimiento social, el honor pasó a ser una propiedad del sujeto. ¿Cómo se ha producido esa

interiorización? ¿Cómo un premio exterior se convierte en un «patrimonio del alma», como dijo Calderón? Porque el honor es el reconocimiento social de un mérito, que es personal. Utilizar *honor* en el sentido calderoniano es una metonimia, por la que una parte (el reconocimiento) designa el todo (el mérito y el reconocimiento). Una evolución parecida tiene la palabra *honra*. *Honrar* significa «reconocer públicamente una virtud», pero *honra* acaba significando la virtud misma. Se va así configurando un interesante campo de relaciones: honor, mérito, fama. Habríamos de añadir *honesto* y *honrado*, que designan los comportamientos decentes, de acuerdo con las normas.

El poder coactivo de estas emociones ha tenido y tiene gran influencia en los sistemas normativos. Podemos distinguir sociedades basadas en el honor y sociedades y culturas basadas en la culpa. En las culturas obsesionadas con el honor, como la española, los atentados contra la honra se determinaban con gran minuciosidad como crímenes contra una especialísima propiedad del sujeto. En las *Partidas*, se dice: «Honra quiere decir como adelantamiento señalado con loor, que gana ome por razón del logar que tiene, o por fazer fecho conocido que faze, o por bondad que en el ha» (*Segunda Partida*, tit. XIII, ley XVII). La pérdida de la honra se equipara con la pérdida de la vida «ca según dixeron los sabios, que fizieron las leyes antiguas, dos yerros son como iguales, matar al ome, o enfamarlo de mal, porque el ome después que es enfamado, maguer no aya culpa, muerto es quanto al bien, e a la honra deste mundo, e demás, tal podría ser el enfamamiento, que mejor le sería la muerte que la vida». Por eso, al que quitaba calumniosamente honra y famas se le debía condenar a pena severa, incluso la de muerte, o si se le hiciera merced de la vida se le había de cortar la lengua.

UN SENTIMIENTO UNIVERSAL

El guion motivador basado en la búsqueda y defensa del honor y la fama, de la aceptación y el prestigio social, del

valer más… es uno de los que configuran a lo largo de los siglos y las culturas la búsqueda de la felicidad. Pierre Bourdieu estudió el honor en la gran Cabilia. El pundonor es el fundamento de la moral propia de un individuo que se ve siempre a través de los ojos de los demás, que actúa siempre ante el tribunal de la opinión pública, que tiene necesidad de los otros para existir, porque la imagen de sí mismo que tiene no podría ser distinta de la imagen que es enviada por los demás. «El hombre es hombre por los hombres —dice el proverbio—; solo Dios es Dios por sí mismo.» El hombre de honor (*Aârdhi*) es tal vez el hombre virtuoso y el hombre que disfruta de un buen renombre. La respetabilidad, al contrario de la vergüenza, es propia de una personalidad que tiene necesidad de otro para captar plenamente su propio ser y cuya conciencia no es más que el otro interiorizado, testigo y juez. Definida esencialmente por su dimensión social, debe ser conquistada y defendida delante de todos: osadía y generosidad son los valores supremos. La afrenta daña la imagen que el individuo entiende que se tiene de él y, por ello, la imagen de sí mismo que se forma: ser y honor se confunden. Cualquier ofensa debe ser vengada. Quien renuncia a la venganza deja de existir para los otros. El miedo a la reprobación colectiva y a la vergüenza apremia al hombre a someterse a los imperativos del honor. Acaba de aparecer otro elemento en esta red afectiva: la venganza.[13]

Encontramos el mismo guion en la cultura japonesa. La moral *bushido* puede considerarse una moral del honor, en la que el deshonor llevaba al *seppuku*, al suicidio ritual mediante desventramiento. China, según Leung y Cohen, introduce una variación. Han propuesto distinguir tres lógicas culturales (tres guiones): dignidad, «rostro» y honor. En las culturas de la dignidad, los individuos se construyen como relativamente iguales, teniendo cada uno un sentido valor estable e interno. Las «culturas del rostro» (*face cultures*) son relativamente más jerárquicas, con gran énfasis en la armonía del grupo y en la modestia. China sería un ejemplo. Se opone a la cultura de la dignidad, que

es individualista. Las culturas del honor dan mucha importancia a la necesidad de establecer y defender la virtud y el honor de uno mismo y del grupo.14

La influencia de la cultura del honor es tan fuerte que ha llegado incluso a ejercer una influencia genética, como mostraron Richard E. Nisbett y Doy Cohen en *Culture Of Honor: The Psychology Of Violence In The South*.15 Por razones culturales, los habitantes varones del sur de Estados Unidos reaccionan con especial violencia a las afrentas al honor, reales o figuradas. Las culturas del honor suelen desarrollarse en situaciones en que no hay un sistema de justicia bien establecido, y los individuos se la han de tomar por su cuenta.

La cultura del honor, en efecto, está relacionada en muchas sociedades con la violencia. Una prueba es la existencia de los «crímenes de honor». El informe especial de la ONU relativo a las prácticas culturales en la familia que atentan contra la mujer (E/CN.4/2002/83) indicó que se habían documentado crímenes de honor en Egipto, Jordania, Líbano, Marruecos, Pakistán, República Árabe Siria, Turquía, Yemen y otros países del Mediterráneo y del golfo Pérsico, y que habían tenido lugar asimismo en países occidentales, como Francia, Alemania y Reino Unido, dentro de las comunidades de migrantes.

Sharif Kanaana, profesor de Antropología de la Universidad de Birzeit, dice: «Los crímenes de honor son un tema complicado que se adentra en la historia de la sociedad árabe […]. Lo que los hombres de la familia, clan o tribu buscan en una sociedad patriarcal es el poder reproductivo. Las mujeres de la tribu son consideradas fábricas de hacer hombres. El crimen de honor no es un medio para controlar el poder o el comportamiento sexual. Lo que hay detrás es la búsqueda de la fertilidad, o la potencia reproductiva».16

En algunas culturas, los crímenes de honor se consideran menos graves que otros asesinatos debido a que provienen de una larga tradición cultural y, por lo tanto, se estiman apropiados o justificables. En España, el uxoricidio

por honor estuvo admitido desde 1944 hasta 1963.

En Europa, el 96 por ciento de los homicidios por honor los llevaron a cabo musulmanes. En América del Norte, el 91 por ciento de las víctimas fueron asesinadas por estar «demasiado occidentalizadas», y el 43 por ciento de las víctimas en los países musulmanes también fueron asesinadas por esta razón. En América del Norte, los padres estaban involucrados el cien por cien de las veces si la víctima mujer tenía dieciocho años o menos. Además, según una encuesta realizada por la red asiática de la BBC, uno de cada diez de los quinientos hindúes, sijs, cristianos y musulmanes de origen en Asia del Sur encuestados dijeron que llevarían a cabo un asesinato hacia cualquier persona que amenazara el honor de su familia. Hay que recordar que son «asesinatos impuestos por la moral», lo que indica que las morales pueden imponer normas criminales.[17]

El honor y la felicidad

Resulta difícil relacionar con la felicidad un concepto que puede provocar comportamientos tan terribles, pero, si la hipótesis del proyecto gamma es verdadera, debe de existir. Las muertes por honor —como todas las formas de venganza— son una patología de un sistema que pretende asegurar, en este caso por caminos equivocados, la cohesión del grupo y también el premio a los mejores. Por eso he titulado este capítulo «La sociedad busca la grandeza». El honor era el gran premio, una cierta plenitud, un vago cumplimiento de la inmortalidad, aunque fuera en la memoria, algo que daba sentido al esfuerzo.

El castellano nos proporciona una pista curiosa para averiguar la relación de la fama con la felicidad. Ser feliz significa «estar en la gloria», y la historia de esta palabra va a desvelarnos algunas interesantes relaciones. *Gloria* es la aparición luminosa de la excelencia, del poder, de la distinción. En la teología católica, comenzó siendo el esplendor de la divinidad para acabar designando el paraíso donde irán las almas salvadas. Pero, en una derivación

secular, se ha convertido en una pasión personal y política. Élisabeth Badinter titula el primer tomo de su obra *Pasiones intelectuales* «Deseos de gloria». Con la aparición de la Ilustración aparece también la competición entre estudiosos. El padre Le Seur, matemático de excepcional modestia, se sorprendía de las disputas entre geómetras: «Hombres a quienes ocupan las mismas verdades deberían ser todos amigos». «Ignoraba —anota Condorcet— que para la gran mayoría el objetivo principal es la gloria; el descubrimiento de la verdad está en segundo lugar.»[18] «No existen hombres de genio que no sientan la necesidad de competir con otros la percepción que tienen de sus propias fuerzas.» Ganarse el reconocimiento de sus semejantes, ser consagrado por ellos *primus inter pares*, tal es el móvil secreto en la mayor aparte de los casos. La popularidad sustituye a la buena reputación. Victor Hugo lo había dicho: «La popularité? C'est la gloire en gros sous».[19]

La buena fama, el prestigio, la estimación pública es, pues, una de las concreciones de la felicidad, no solo para el héroe griego, sino para el científico ilustrado o el burgués francés. Como señala Théodore Zeldin en *Les passions françaises*, para la burguesía francesa de mediados del XIX, «el hombre estimado es más feliz que el hombre admirado, y la vida más deseable es la más simple».

El honor nacional

El honor y la gloria no son solo aspiraciones o propiedades personales, también pueden aplicarse a las naciones, dentro del proceso de personificación que han sufrido. Hablamos de las naciones como si fueran personas. Por ejemplo, sufren: «Oigo, patria, tu aflicción», dice un poema que aprendimos todos en la escuela. Tienen honor y pueden por ello recibir afrentas y exigir venganza. Esto puede convertirse en una fuerza política que moviliza la Historia. Según Montesquieu, el principio de todo Gobierno son las pasiones humanas que lo ponen en movimiento, «el de la monarquía, el honor, y el del despotismo, el temor» (*Del*

espíritu de las leyes, III, 1 y 11). Aurelio Arteta, al hablar de las pasiones de la política, las divide en «pasiones aristocráticas»: el afán de honor, de gloria y fama, que provoca en los demás admiración; y «pasiones liberales», que intentan compensar, por ejemplo, mediante las suaves pasiones del comercio, otras pasiones más fuertes. El amor al lucro, decía Hume, es una «pasión obstinada» que actúa en todo momento, en todo lugar y sobre todo el mundo, a diferencia de la envidia o la venganza, más intermitentes y dirigidas solo a individuos particulares. También están las «pasiones democráticas», entre las que se cuentan, según autores pesimistas, la envidia y resentimiento. Opinan que esos sentimientos impulsan el amor a la igualdad, que Tocqueville consagró como la pasión democrática por excelencia.[20]

Stendhal, en *La cartuja de Parma*, hace un comentario muy sugerente: «Exponer la vida se puso de moda; se ve que, para ser feliz después de siglos de sensaciones debilitadoras, era necesario amar a la patria con un amor real y buscar las acciones heroicas». Jean-Paul Bertaud ha recogido bien este ambiente en un libro de título expresivo: *Quand les enfants parlaient de gloire*.

Es importante recordar que, para los teólogos escolásticos, el agravio contra el honor nacional era una de las causas de la guerra justa. Al tratar este tema, Suárez señala tres especies de injurias que justifican la guerra: la primera, cuando un príncipe se apodera de las propiedades de otro; la segunda, cuando sin causa razonable niega los derechos comunes internacionales; y la tercera, cuando hay una grave injuria a la reputación o al honor.[21] La argumentación suareciana sobre injurias al honor como título de guerra está justificada por el hecho de que el honor surge del profundo deseo humano de reconocimiento, vigente y actuante en todas las épocas del mundo y en todos los seres humanos de todos los tiempos. Así lo había indicado ya Luis de Molina en su tratado *De iustitia et iure*: «El honor es la manifestación [de algo] que se le hace a una persona en testimonio y reconocimiento de

sus valores o de una excelencia suya (*recognitionem boni seu excellentiae illius*)». Dice Suárez: «La infamia es la disminución injusta de un estado de reconocimiento, hecha sobre alguien por la opinión pública injusta» (Suárez, *De censuris*, d48 sc.1. n.1). El honor patrio, en este caso, es afectado por la injuria. En este momento la injuria intragrupal al honor se desplaza a la injuria supragrupal al honor. Por lo tanto, la causa suprema a que debe subordinarse el poder de la guerra es el honor nacional. Un pueblo no puede quedar impasible ante el honor ultrajado. Ante el honor, los demás bienes naturales no tienen importancia; y lo que no puede evitarse sin gran infamia y deshonra moralmente es inevitable, porque todos los Estados tienen derecho a su fama.[22]

Una última transformación del honor

Hemos visto como el honor pasó de ser algo que se recibe a ser patrimonio del alma, una cualidad personal. Desde su origen —cuando era un premio a la acción excelente—, mantiene relación con el término *dignidad*, que era el cargo o la distinción que se concedía. Tanto el honor recibido como la dignidad exigían a una persona comportarse de acuerdo con ellos, y a los demás mostrar el respeto debido. Pero, con el correr de los tiempos, el concepto «dignidad» se internalizó también, se convirtió en un patrimonio del alma y, más aún, en un patrimonio innato. Esto supuso un cambio radical que ha marcado la evolución de la humanidad en los últimos dos siglos. Peter Berger[23] estudió cómo el concepto de dignidad reemplaza totalmente al de honor. La dignidad ya no está relacionada con el comportamiento, con el mérito, con la excelencia, con la buena o mala fama, sino con pertenecer a la especie humana. Todos somos iguales en dignidad, y la dignidad se ha convertido en fuente de derechos.[24]

Este cambio es muy moderno y novedoso. Para comprobarlo basta recordar las razones con las que Tomás de Aquino defiende la licitud de la pena de muerte para el

criminal. Reconoce que matar a un hombre en sí es malo, pero «el hombre, al pecar, se separa del orden de la razón, y por ello decae en su dignidad, es decir, en cuanto que el hombre es naturalmente libre y existente por sí mismo; y húndese, en cierto modo, en la esclavitud de las bestias, de modo que puede disponerse de él en cuanto que es útil a los demás […]. Por consiguiente, aunque matar al hombre que conserva su dignidad sea en sí malo, sin embargo, matar al hombre pecador puede ser bueno, como matar una bestia, pues peor es el hombre malo que una bestia y causa más daño» (*Suma teológica*, II-II, q. 64, a. 2). Es decir, la dignidad depende del comportamiento y puede perderse. El diccionario mantiene este doble carácter de la palaba *dignidad*: algo permanente y a la vez algo que puede perderse si se actúa «indignamente». En *La lucha por la dignidad*, De la Válgoma y yo[25] hemos estudiado las complejidades de este concepto que a muchos les parece tan evidente. Seguir el «hilo de oro» nos permite desenredar este ovillo.

La relación de la felicidad con la fama y la gloria manifiesta el impulso ascendente de la búsqueda humana, lo que la convierte en una energía poderosa, capaz de construir, pero también de destruir.

8

El fervor de la misión

De nuevo la búsqueda de sentido

Al estudiar la pulsión expansiva mencioné el deseo de encontrar sentido a la vida como una prolongación tardía. Se trata de una pulsión extraña, lo que me anima a ocuparme de ella. La palabra *sentido* puede significar dos cosas. Dicho en inglés: *meaning and direction*, «significado y dirección». Ejemplos: «No capto el sentido de la frase» (significado); «El coche va en sentido contrario» (dirección). A pesar de las apariencias, no existe equivocidad en esta doble acepción si tomamos como punto de partida el concepto de «signo»: la unión de un significante con un significado. Los significantes *perro*, *dog*, *chien*… remiten al mismo significado: el mamífero doméstico de la familia de los cánidos que todos conocemos. La «dirección», el «sentido» del significante es el significado. Tal vez al lector le parezca inoportuna esta breve incursión lingüística, pero creo que ayuda a comprender muchas cosas. Cuando busco el «sentido de la vida» estoy considerando que la vida es un «significante» en busca de significado. *Ein Zeichen sind wir, deutungslos.* «Un signo somos, indescifrado», escribió Hölderlin. Reconocemos aquí el mismo dinamismo del pensamiento simbólico, empeñado en duplicar la realidad. La convicción de que, si me quedo en lo que veo, ni siquiera entiendo lo que veo. Puede considerarse una apertura a la trascendencia, si quitamos a esta palabra su empaque religioso y la interpretamos solo como la manifestación del afán expansivo que tiene la inteligencia

humana, el mismo que impulsa a los niños a hacer preguntas o a buscar la causa de lo que sucede. Recuerdo un caso de la consulta del doctor Charcot, en la Salpêtrière, donde estudió Freud. Charcot ordenó a una paciente hipnotizada que, al despertar, cogiera un paraguas que había en un rincón del aula y lo abriera. Así lo hizo, pero se creyó en la necesidad de explicar su absurdo acto: «Quería ver si las varillas estaban bien». Es una manifestación más de nuestro afán de dar un significado a lo que hacemos y de evitar las disonancias cognitivas.

Volvamos al comprender. Algo tiene sentido si somos capaces de integrarlo en algún modelo conocido. El de causaefecto es uno de ellos, posiblemente impreso en nuestro cerebro desde tiempos inmemoriales. Para nuestros antepasados arcaicos, todas las cosas eran signos no descifrados, como hemos visto al hablar de la «matriz de todos los mundos». También su propio comportamiento, que explicaron, por ejemplo, atribuyendo a los dioses la responsabilidad. Pero esta reflexión fue afinándose y adquiere su punto más brillante en la llamada Era Axial —entre el 800 y el 200 a. C.—, período en el que aparecen las grandes religiones: los Upanishad, Buda, Mahavira, Lao-Tse, Confucio, Sócrates o los profetas de Israel de los que se consideraron sucesores Jesús de Nazaret y Mahoma. Las religiones milenarias se vuelven reflexivas. «La Era Axial —escribe Merlin Donald— podría considerarse como el momento en que la humanidad da un salto evolutivo en la capacidad de dirigir y supervisar lo que llamamos "metacognición".»[1] La reflexión del pensamiento sobre el pensamiento mismo. La Era Axial ha recibido varios nombres, pero todos van en la misma dirección. Para Björn Wittrock es «la era de la reflexividad».[2] La separación entre el mundo real y el simbólico se hace más nítida, porque aparece el pensamiento crítico. «Una vida sin reflexión no vale la pena ser vivida», afirmó Sócrates (Platón, *Apología de Sócrates*, 38a, 5-6) y la sentencia fue recogida por filósofos estoicos como Epicteto.

Es como si vivir no fuera suficiente y necesitáramos

encontrar el significado de lo que nos sucede. El sufrimiento ha acompañado a los humanos siempre, pero Job quiere comprender la razón del sufrimiento. El Eclesiastés afirma que todo esfuerzo humano es vanidad. Los Upanishad desvelan que la realidad es ilusión. Están a la búsqueda del significado perfecto, del que descifre todo por completo. El *sapiens* es *homo quaerens* multifacético. El místico Angelus Silesius escribió un verso que encantaba a Borges: «Die Ros' ist ohn' warum; sie blühet, weil sie blühet» («La rosa es sin porqué, florece porque florece»). El ser humano no vive tranquilo en esa espontaneidad a la que quiere encontrar sentido, tal vez porque, como decía Nietzsche: «En la vida, a quien encuentra un "por qué" deja de preocuparle el "cómo"».

El lenguaje nos presenta una derivada más de esta búsqueda de significado. No queremos ser «insignificantes». No queremos ser un «significante vacío». Deseamos ser reconocidos. Distinguirnos o, al menos, que nos distingan. Viktor Frankl se hizo famoso por su emocionante libro *El hombre en busca de sentido*, una obra voluntarista que parte de su experiencia en los campos de exterminio nazis, donde las víctimas se ven despojadas de todo valor, convertidas en un número tatuado, como reses. Encuentra la salvación, que después aplicará en su terapia, en el esfuerzo por dar algún significado a lo que sucede, sin abismarse en la brutalidad de los hechos brutos. «No importa —escribe— que no esperemos nada de la vida. Lo importante es si la vida espera algo de nosotros. Tenemos que dejar de hacernos preguntas sobre el significado de la vida y, en vez de ello, pensar en nosotros como en seres a quienes la vida les inquiriera continua e incesantemente.»[3] Lo que estaba reconociendo es la dificultad de vivir pegados a la facticidad, la búsqueda de una vía de escape, el sueño de la felicidad. *La náusea* de Sartre es la descripción de esa dificultad para separarse de la realidad, que es viscosa. Al final de la novela, el protagonista se salva porque escucha una canción. La belleza de la melodía le salva del pataleo en lo cotidiano. Muchas veces he tomado como ejemplos de

esta ansiedad de ascender al barón de Münchhausen, un personaje de la novela picaresca alemana que, habiendo caído en un pantano, se salvó a sí mismo y a su caballo tirándose hacia arriba de los pelos.

El planteamiento de Frankl no se aleja mucho del de Albert Camus en *El mito de Sísifo*. Los dos plantean el tema del suicidio y de la vida sin sentido. Camus presenta el mito de Sísifo como una metáfora del esfuerzo inútil e incesante del hombre. Sísifo es condenado por los dioses a perder la vista y empujar perpetuamente un peñasco gigante montaña arriba, solo para que volviese a caer rodando hasta el valle, desde donde debía recogerlo para emprender de nuevo la subida. Camus afirma que hay que pensar en Sísifo dichoso. Frankl, que hay que dar un sentido a esa vida. Ambos, pues, que hay que aprender a vivir el absurdo, sabiendo que la vida solo va a tener sentido si nosotros se lo damos.

El sentido como dirección

Ya dije que la palabra *sentido* remitía tanto a la comprensión como a la dirección del movimiento. Frankl los unifica cuando escribe que lo único que podía ayudar a los prisioneros de los campos era dar un significado a su sufrimiento, aunque fuera el de la resignación, porque «ya hacía tiempo que habíamos pasado por la etapa de pedir a la vida un sentido, tal como el de alcanzar alguna meta mediante la creación activa de algo valioso». Vivir es un proceso que atraviesa etapas predeterminadas: nacimiento, maduración, reproducción y muerte. Pero esto le parece poco a un *sapiens* con manías de grandeza. Aspiramos a más. Queremos que alguna meta despierte nuestro deseo, por eso proyectamos, intentamos seducirnos desde lejos. Y deseamos que el objetivo sea suficientemente grande para justificar la existencia. Una vida feliz es una vida lograda, una que ha alcanzado su meta.

Esta transformación del «simplemente vivir» al «vivir para algo» puede sacarnos de la «facilidad del vivir animal»

que mencionaba Tomás de Aquino. La vida se hace más complicada si esperamos algo de ella. Por eso ha habido tantos predicadores de la desesperanza, o de la anulación del futuro mediante la glorificación del *eternal now*, del «eterno ahora». Pero la pulsión para buscar sentido se manifiesta como un vacío que llenar. Pondré un ejemplo que me parece revelador. Tener hijos es un proceso natural que sigue al deseo de tener relaciones sexuales. Pero, en el reflexivo ser humano, los dos hechos pueden desligarse y querer uno sin el otro. No solo disfrutar del sexo sin consecuencias, sino también querer tener hijos como fin independiente de la sexualidad. Al revisar distintas encuestas sobre lo que mueve a las mujeres a tener hijos, encuentro ideas que se repiten: «Quiero tener hijos para que la vida tenga un sentido», «Porque entonces se sabe para qué se está en el mundo, se sabe para quién se trabaja», «La vida es mucho más bella si sabes que alguien te necesita», «En el futuro, con la familia sabes que lo has conseguido, se sabe para qué has vivido», «Tuve a mi hijo en un momento de inseguridad, por miedo al vacío, para librarme de la temida libertad».[4]

Buscar sentido a la vida es una pulsión muy extraña. Enlaza —o incluso se identifica— con la búsqueda de la felicidad.

El fervor de la misión

John Fitzgerald Kennedy, en un discurso memorable, galvanizó a la sociedad americana al pedirle lo siguiente: «No pienses lo que tu nación puede hacer por ti, sino lo que tú puedes hacer por tu nación». Sin duda, activó la pulsión de pertenencia, tan fomentada por la evolución grupal, pero también el viejo deseo de dar un sentido a la vida. Y nada más fácil que hacerlo fijando una meta. Es lo que han hecho los grandes líderes en todas las épocas. Hitler sabía que «los seres humanos no solo desean comodidad, seguridad, pocas horas de trabajo, higiene, control de natalidad y, en general, sentido común; sino que también desean, al menos

de forma intermitente, lucha y autosacrificio, por no hablar de tambores, banderas y desfiles de lealtad».[5] Es, sin duda, contradictorio querer encontrar la propia finalidad convirtiéndose en medio para otra finalidad más alta, pero así funciona nuestra psicología.

La meta da sentido, moviliza, une, activa poderosas pulsiones básicas. Esto nos permite comprender muchos acontecimientos históricos. Comenzaré con uno muy antiguo: las construcciones megalíticas que aparecieron en muchos lugares en épocas arcaicas. En Göbekli Tepe encontramos megalitos de entre los milenios X y VIII a. C. En las costas atlánticas europeas, a mediados del V milenio a. C., es decir, cuando en estas regiones se ha iniciado la transición hacia el sedentarismo y la agricultura, aparece una práctica de enterramiento colectivo en cámaras construidas con grandes piedras. Se inicia en las costas de Portugal y la Francia atlántica, y se extiende por gran parte de la península ibérica, Francia, las islas británicas, así como hasta Dinamarca y Suecia por el norte y las costas norteafricanas por el sur. En Malta se construyeron en el V milenio a. C. En Corea, en el II-I a. C., y en la India, desde el IV milenio a. C.

La construcción de grandes monumentos es una constante universal. En América del Sur se construyen pirámides. La de 24 metros de altura, de Salinas de Chao, cerca de Lima, data del 2000 a. C. En Sechín Alto hay grandes túmulos y plazas del 1700 y 1650 a. C. Donald Lathrap cree que eran ejes simbólicos entre el mundo de los vivos y el de los espíritus. La cultura nazca elaboró las famosas líneas, los geoglifos, enormes diseños en el terreno desértico que pueden llegar a tener ocho kilómetros en línea recta sea como sea el terreno, llano o montañoso, y cuyo significado se desconoce.

Unas obras de tales magnitudes resultan también para nosotros un mensaje cifrado. ¿Qué son, qué significan, para qué se construyeron? Las comunidades que edificaron estas construcciones realizaron una enorme inversión de trabajo. Apenas se encuentran en ellas objetos de prestigio que

reflejen la existencia de individuos destacados de alto rango. Colin Renfrew las atribuye a «sociedades orientadas al grupo».6 El resultado de su actividad es un monumento con un sentido social que, quizá, pretende manifestar y proclamar a la propia comunidad su importancia como colectividad. Es muy posible que el gusto por los grandes proyectos colectivos no esté movido solo por la finalidad de la obra (enterramientos, templos, palacios, etcétera), sino por el gusto mismo de colaborar en algo enorme. Trasladar grandes piedras simbolizaba la fuerza de la comunidad. Sin duda este afán de integración está presente, pero creo que estuvieron movidos por el fervor de una misión.

Un ejemplo especial: las guerras sagradas

La complejidad política, social, emocional de las Cruzadas permite tratar el fervor de una misión y repasar muchos de los temas tratados hasta ahora. La tarea la facilita el reciente interés en estudiarlas iluminadas por rayos gamma, despertado por el giro afectivo de los historiadores.7

Recordaré los hechos de la Primera Cruzada. En 1095, Alejo Comneno, emperador de Bizancio, que pasaba por horas bajas, hizo una petición al papa para que la cristiandad lo ayudara a luchar contra los musulmanes, que masacraban a los cristianos. El 27 de noviembre, el papa Urbano II reunió a una multitud en un campo cercano a la villa de Clermont. Con una oratoria fogosa recordó las atrocidades perpetradas en Jerusalén por los enemigos de Cristo. Todos los cristianos debían acudir en su socorro. Con las armas en la mano conseguirían la salvación. «La reacción al discurso de Urbano fue frenética —escribe Frankopan—. Todos gritaron: “Deus vult! Deus vult!”. El papa bendijo ese grito de guerra: “Que cuando os lancéis impetuosamente contra el enemigo, en el ejército del Señor solo se oiga un grito: “¡Dios lo quiere!”.» A partir del 15 de agosto de 1096, un ejército formidable de unos setenta mil soldados salió a la conquista de los Santos Lugares. Solo llegó un tercio. El 15 de julio de 1099, los cruzados

entraron en Jerusalén, sin piedad para sus enemigos. Uno de los hombres que participó en la carnicería, Raimundo de Aguilers, canónigo de Puy, dejó una descripción para la posteridad que habla por sí sola: «Maravillosos espectáculos alegraban nuestra vista. Algunos de nosotros, los más piadosos, cortaron las cabezas de los musulmanes; otros los hicieron blancos de sus flechas; otros fueron más lejos y los arrastraron a las hogueras. En las calles y plazas de Jerusalén no se veían más que montones de cabezas, manos y pies. Se derramó tanta sangre en la mezquita edificada sobre el templo de Salomón que los cadáveres flotaban en ella y en muchos lugares la sangre nos llegaba hasta la rodilla». Asesinaron a treinta mil personas en tres días. Cuando no hubo más musulmanes que matar, los jefes del ejército se dirigieron en procesión a la iglesia del Santo Sepulcro para la ceremonia de acción de gracias.[8]

La tesis de *El deseo interminable* es que a los cruzados los movía un deseo de felicidad, pero, dicho así, es una solemne simpleza. Lo mismo pensó Paul Alphandéry, que por eso quiso analizar el deseo que impulsaba a los cruzados. Se encontró con una sobremotivación, con una amalgama emocional: «Una fuerza oscura llevada por el sentimiento más complejo y más raramente analizado que haya impulsado a una masa humana: la esperanza misteriosa en un estado mejor, la fe en las reliquias, la escatología popular, supersticiones paganas, necesidad casi física de expansión, sed de pillaje, deseo de lo desconocido, tendencia a una fe nueva en la que la masa de los fieles, masa que en ese momento no era ni *ecclesia docens*, ni *ecclesia discens*, quería hacer su propia vida eclesiástica, tomar parte en la vida religiosa».[9] Además, a mi juicio, los movía el fervor de la misión, la búsqueda de sentido. Estaban participando en algo grande, que les permitía vivir en la excepcionalidad.

Sin duda, en las movilizaciones sociales tienen que activarse emociones comunes y coordinarse intereses particulares. Es una constante que vemos a lo largo de la historia. «El sentimiento de una convergencia, es decir, de

una confluencia de destinos individuales en un destino colectivo, es una de las fuerzas más extraordinarias de las revoluciones», dice Haim Burstin.[10] Y en los acontecimientos bélicos se dan sistemáticamente «entusiasmos militares y paroxismos guerreros», como estudia Hervé Mazurel.[11]

La labor unificadora de intereses y emociones, la movilización, suele realizarla un líder poderoso. Utilizo el término *movilización* en el sentido de Tilly: «el proceso mediante el cual un grupo pasa de ser un conjunto pasivo de individuos a ser un participante activo en la vida pública».[12]

Pero esa unificación se compone de múltiples deseos personales, es decir, de miríadas de proyectos privados de felicidad imantados por la mera atracción de la meta. Empezando por los del líder Urbano II. Urbano II tenía que fortalecer su poder personal, amenazado por la existencia de otro papa, Clemente III, nombrado por Enrique IV, emperador de Alemania. «La cruzada —escribe Asbridge— se diseñó ante todo para satisfacer las necesidades del papado.»[13] Lo importante, como señala H. Platelle, es que, en Clermont, al convocar la Cruzada, aparece como cabeza de la *militia Christi*, como el jefe supremo de la sociedad cristiana.[14] Como muestra de que es «su guerra», nombra jefe de la Cruzada al obispo Adémar de Puy.

Thomas N. Bisson, que ha estudiado cómo se ejercía el poder en esos siglos, escribe: «Armados, pretenciosos y pobres, los caballeros se aferraban a sus herméticos recintos pétreos y a su charla sobre armas, gestas, monturas, ataques y súplicas, prefiriendo centrar más sus conversaciones en estratagemas e incautaciones que en ingresos o forma de administración. Había hombres armados a caballo por todas partes, hombres capaces de presionar a los campesinos y de apoderarse de sus tierras».[15] Por eso, otra de las intenciones del papa fue dirigir toda esa violencia hacia una meta santa, para lo cual la convirtió en meritoria con tal de que se ejerciera contra los enemigos de Cristo.

La predicación de la Cruzada fue muy pasional. Conmovió a sus oyentes, los indignó contra los infieles. En la amalgama pasional que puso a las masas en movimiento hay que incluir una pasión muy poderosa, que puede dar sentido a una vida: el deseo de venganza. Aristóteles define la furia precisamente como un deseo doloroso de vengarse (*Retórica*, 1378a). «Es un patrón universal de conducta y un aspecto no erradicable de nuestra vida emocional.»[16] Es posible que forme parte de la herencia evolutiva de nuestra especie, como ha estudiado Nereida Bueno Guerra en su tesis doctoral.[17] La venganza produce un placer especial que en alemán se denomina *Schadenfreude*: la alegría de ver sufrir al culpable.[18] Un placer que, según un tremendo texto de Tertuliano (155-220), sentirán los justos en el cielo al contemplar los tormentos de los malvados, y que los niños experimentan a partir de los seis años.[19]

Las Cruzadas se predicaron como venganza por las ofensas de los musulmanes. Susanna Throop ha mostrado que la idea de la Cruzada como venganza se intensifica durante el siglo XII y principios del XIII.[20] Marcel Elias cree que fueron las Cruzadas las que motivaron que la venganza pudiera tener un aspecto bueno.[21] El cristianismo mantuvo una postura ambigua sobre el tema. «Hay una venganza aceptable, cuando busca la justicia, y otra inaceptable, cuando está impulsada por el odio», escribió Tomás de Aquino (*Suma teológica*, II-II, q. 108).

Es posible que la palabra más significativa y difícil del vocabulario emocional medieval sea *zelus*. Jehová es un dios celoso, amante de los suyos, pero pronto a la ira y a la venganza. Los cruzados debían imitarlo. Es un «celo» que está presente en todas las «guerras espirituales», con atroces consecuencias. Solo quiero recordar, con este inciso, que el afán de venganza puede dar sentido —sin duda destructivo — a una vida entera.

Nos enfrentamos a una cruel contradicción de los seres humanos, que no sé si se puede resolver. El individualismo cierra al *sapiens* en la búsqueda de su felicidad personal, desligándole de su participación social. Malo. Pero la participación social, el entusiasmo comunitario, el fervor de la misión, el honor nacional, la moral compartida pueden conducir a los individuos a cometer atrocidades pensando que estaban colaborando a la implantación del bien. Malo también.

La historia de la atrocidad —y también la de la grandeza— está llena de personas que encontraron sentido a su vida al sentirse investidas de una misión. En los años treinta del pasado siglo, el concepto de misión estaba de moda. El propio Ortega lo utiliza: «Misión [es] lo que un hombre tiene que hacer en su vida. En nuestra mano está querer realizarlo o no, ser fieles o ser infieles a nuestra vocación. He aquí por qué toda vida humana tiene una misión. La idea de misión es, pues, un ingrediente constitutivo de la condición humana, y como antes decía: sin hombre no hay misión, podemos añadir: sin misión no hay hombre».[22] Sentirse llamado —eso es la vocación— puede sin duda dar sentido a una vida, pero también puede extraviarla en el fanatismo de la misión. Son pensamientos que pudieron emocionar a una generación, que la hicieron sentirse llamada a tareas heroicas y que, por la pesada ley de hierro del doble efecto, condujeron muchas veces al desastre.

Rafael del Águila,[23] en un brillante libro sobre la imposibilidad del bien absoluto, rechazaba que el mal y la barbarie procedan principalmente del egoísmo, la ambición, la hipocresía, el individualismo y, a fin de cuentas, de la falta de moralidad y de ideales. Para él, «el mal del mundo se liga, ciertamente, a lo que odiamos (o decimos odiar): tiranía, abuso, muerte, pero acaso también a algunas cosas que amamos (o decimos amar) más profundamente que ninguna otra: ideales y moralidad». Coincide con Todorov[24] en considerar la idealización, la priorización de ideales abstractos por delante de los individuos concretos, como

uno de los mayores peligros para la comisión de atrocidades que necesitan la legitimidad de creencias profundas.

Este fenómeno, según Del Águila, es consecuencia del «pensamiento implacable» que deriva de la soberbia de pensar que se puede alcanzar un saber absoluto sobre lo que es justo y bueno para el ser humano. «Si ese saber se alía con el poder, es capaz de establecer la justicia y el bien en un solo movimiento.» El fin justifica los medios y el orden político no es más que un mal necesario para que los individuos aislados y egoístas no se devoren entre sí. La experiencia de las atrocidades a que había conducido una época ebria de certezas absolutas llevó al pensamiento moderno a pensar que la verdad podía ser un aliado de la tiranía y que era preferible un «pensamiento débil» a la arrogancia de un «pensamiento fuerte». Tampoco era buena solución. La evolución de las culturas, que intenta aprender de la historia, nos permite sacar enseñanzas de estos derrapes trágicos. Las guerras de religión son un buen ejemplo de ese pensamiento implacable que conduce al crimen. Las implicaciones religiosas y políticas de la Reforma protestante provocaron en el siglo XVI la furia religiosa. Los 130 años que van desde el inicio de la Reforma luterana hasta 1648 suponen, según el historiador norteamericano R. Po-chia Hsia, el período más violento de la historia de la cristiandad.[25] El guion evolutivo es el mismo: el fin justifica los medios, la verdad se puede imponer por la fuerza. Cuando Lutero se rebela contra la Iglesia de Roma, blande la libertad de conciencia, el libre examen, como arma devastadora. En peligro, a punto de recibir la bula de excomunión y la proscripción del Sacro Imperio Romano Germánico, defiende con contundencia la libertad religiosa. «No se debe obedecer a los príncipes cuando exigen sumisión a errores supersticiosos, del mismo modo que tampoco se debe pedir su ayuda para defender la palabra de Dios.» Pero pocos años después, cuando se siente más fuerte, se olvida de lo dicho, se olvida del pueblo y pide ayuda a los príncipes. Tenía que defender su Iglesia de los mismos principios que él había utilizado para romper

con Roma. Exhortó a los nobles a vengarse sin piedad de los insurrectos. Proclamó que el poder civil tenía la obligación de evitar todo error. Cuando en 1525 Felipe de Hesse reprime a los campesinos en Frankenhausen, Lutero comentó: «Para Dios es una pequeñez suprimir a un puñado de campesinos, cuando Él ahogó el mundo entero con una inundación». Por su parte, Calvino señala a la perfección la dualidad que estamos describiendo. «Como hombre —escribe Kamen—26 no era cruel, pero como teólogo no tenía piedad.»

La búsqueda de la felicidad, a través de uno de sus ensayos —la búsqueda de sentido—, puede conducir al horror.

Una triste exclusiva humana: tropezar siete veces en la misma piedra

La repetición de acontecimientos da la razón a Voltaire cuando dijo: «La historia no se repite nunca. Los seres humanos, siempre». Las pulsiones profundas, amortiguadas a veces por el barniz moral, emergen. Incluso los valores sociales procedentes de nuestra evolución grupal se vuelven peligrosos.27 El caso nazi vuelve a ser paradigmático. Gunnar Heinsohn, en un análisis de los presupuestos de Auschwitz, cita una conversación de Hitler con Rauschning:

> Estamos ante una tremenda transformación de los conceptos morales y de la orientación espiritual del hombre. Solo con nuestro movimiento se cierra la época media, la Edad Media. Terminamos un camino erróneo de la humanidad. Las tablas del monte Sinaí han perdido su validez. La conciencia es un invento judío. La naturaleza es cruel. Por eso nosotros podemos serlo.

La dictadura soviética pensaba lo mismo. Según Lázar Kaganóvich, colaborador de Stalin, «es imposible practicar cirugía sin derramar sangre. De la misma manera, debemos destruir todo lo que sea superfluo. Son actos desagradables, por supuesto, pero no encontramos inmoral nada de esto. Todos los actos que promueven la historia y el socialismo

son actos morales».[28]

La aniquilación de los judíos fue calificada de «obra sagrada». «En tanto me defiendo de los judíos —afirmaba Hitler—, lucho por la obra del Señor.» Girard define lo sagrado como un ámbito delimitado donde tienen vigencia otras normas que, en la vida usual de la sociedad, es un lugar de lo sublime, de lo terrible, de lo que infunde reverencia. En lo sagrado se ofrecen sacrificios representativos, reales primero y luego simbólicos, que han de exonerar a la sociedad y purificarla. Por ello, en esta obra sagrada no puede tener vigencia la moral usual de la sociedad. Sacrifica su normalidad y su seguridad, y carga sobre sus espaldas el esfuerzo de lo terrible. De ahí que los nacionalsocialistas apelaran a una «supermoral» que legitimaba la obra sagrada de la aniquilación.[29]

La fe nazi pudo aceptarse por muchos motivos, desde el resentimiento hasta el afán de medrar, pero me impresiona el caso de los intelectuales que encontraron en esa ideología un sentido para su vida, una misión. Christian Ingrao ha estudiado a un grupo de estas personas para las que el nazismo, reformulando el espíritu de los tiempos y exponiéndolo en un sistema de creencias coherente, ofrecía un sentido a los sucesos y una vía de salvación para quienes las aceptaban. Werner West, uno de los estudiados, seguía pensando después de la guerra que el nazismo, literalmente, lo había salvado. Otto Ohlendorf, otro de ellos, se defendió en un juicio hablando de la absoluta falta de valores en que había caído Alemania, elogió la «nazificación de los espíritus», el «realismo heroico», el «romanticismo» de la ideología nazi.[30]

> Hablábamos del Reich milenario porque sabíamos que los grandes desarrollos de la humanidad necesitan siglos para madurar. Nuestros espíritus no eran impacientes, pero estudiábamos la historia de la especie humana, incluida la historia religiosa, así como las subidas y bajadas de los Estados y naciones, para encontrar una idea capaz de guiarnos en las subidas y bajadas del poder de los pueblos, las indicaciones que nos permitieran realizar la exigencia de nuestro tiempo, provocada por las experiencias y los sufrimientos de la historia.

Afortunadamente, la historia no termina aquí. La búsqueda de la felicidad buscó otros caminos. Hemos comprendido que el sentido es importante, pero no es criterio suficiente. Lo hemos incorporado a nuestro esquema de búsqueda, pero con cautela. Necesitamos encontrar un sistema normativo que no nos encierre en una «tribu moral», como dice Joshua Greene. Las morales, intentando poner al «nosotros» por encima del «yo», acaban colocando al «nosotros» por encima del «ellos». ¿Se romperá el hilo dorado?

Aquí se cierra la primera parte de este libro, «La edad de la obediencia», y comienza la segunda, «La edad de la rebeldía», una historia con magníficos triunfos y terribles equivocaciones.

SEGUNDA PARTE

LA EDAD DE LA REBELDÍA

9

El hilo dorado y la corriente ilustrada

Un nuevo concepto de Ilustración

El estudio psicológico del comportamiento libre ha mostrado que es un proceso que pasa de la heteronomía a la autonomía: la libertad se aprende obedeciendo primero.[1] Algo parecido creo descubrir en la historia. Llamamos «Ilustración», siguiendo la definición kantiana, a la llegada de la humanidad a la mayoría de edad, a la independencia, a la rebeldía. Albert Camus definió al hombre rebelde como aquel que dice «no». Pero, añadió, previamente ha tenido que decir «sí».

Suele denominarse Ilustración, Lumières, Aufklärung o Enlightenment a un período histórico que se extiende durante los siglos XVII y XVIII en Inglaterra, Francia y Alemania. Voy a ampliar el ángulo y considerar que se trata de un múltiple y largo proceso convergente de la humanidad, que, movida por su tenaz búsqueda de la Felicidad, se ha ido acercando por diversos caminos y a diferentes velocidades a un proyecto de vida que rechaza la sumisión ciega a la autoridad en el pensamiento o en la política, que desarrolla el pensamiento crítico buscando evidencias corroboradas de la mejor manera posible, y que se empeña en encontrar soluciones cada vez más justas a los problemas sociales. Se esfuerza por denunciar la inmoralidad de las «morales tribales» y la necesidad de elaborar una «moral universal». Estas pulsiones acaban concretándose en una gigantesca creación humana: la afirmación de que los seres humanos están protegidos por

derechos individuales previos a la obra del legislador, que aumentan sus posibilidades de acción y los protegen contra el poder. En este sentido, como indicó Spengler, puede darse en cualquier país y tiempo en el que se ejerza el pensamiento crítico. Es una corriente en la que confluyen pequeños arroyos —la búsqueda de la racionalidad, la reivindicación de las víctimas, la crítica al poder absoluto, la Reforma, el avance del individualismo, la lucha por el reconocimiento, el aumento de la tolerancia y la compasión, la crisis del poder absoluto y los argumentos de autoridad, el interés por la felicidad terrenal, etc.— que van alimentando el gran río de la Ilustración que en el siglo XVIII arrasó el Antiguo Régimen.[2]

Esta convergencia es el resultado de la experiencia de la humanidad, que estudia la Ciencia de la Evolución de las Culturas, una agregación e interacción de miríadas de actos, ideas, problemas, intentos de solución, éxitos, fracasos… que han ido proporcionando mayores «luces». Al hablar de la experiencia de la humanidad, me estoy refiriendo a un especial tipo de fundamentación, sugerida por Jacques Maritain. Durante los trabajos preparatorios de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, comprobó que los participantes se habían puesto de acuerdo en el contenido de los derechos, con tal de no intentar justificarlos. Señaló la paradoja de que «la justificación racional es indispensable y, al mismo tiempo, impotente para crear el acuerdo entre los hombres». Sin embargo, sistemas teóricos antagónicos podían coincidir en las conclusiones prácticas. Se trata del proceso de convergencia que constituye el centro argumental de este libro. Lo explicó así: «Hay una especie de desarrollo del conocimiento y el sentimiento morales, que es independiente de los sistemas filosóficos. Por tanto, desde un punto de vista sociológico, el factor más importante en el progreso moral de la humanidad es el desarrollo experimental del conocimiento que se registra al margen de los sistemas».[3]

Eso es lo que llamo «experiencia de la humanidad», que

es el objeto de estudio de la Ciencia de la Evolución de las Culturas. No es un proceso misterioso, ni aleatorio, ni determinista. Es la expresión del dinamismo racional de la inteligencia humana. A lo largo de la historia de la desobediencia, vamos a enfrentarnos con furibundos denostadores de la razón, de ahí que convenga precisar lo que este concepto significa. La inteligencia es la capacidad de dirigir bien el comportamiento para resolver los problemas planteados por la situación. En el caso humano, lo hace con la ayuda del pensamiento simbólico, que puede usarse de diferentes maneras. Llamamos «razonar» a un modo de dirigir el pensamiento con vistas a hallar la verdad o a convencer a alguien.[4] Aristóteles describió diversos tipos de razonamiento. Uno de ellos es especialmente interesante: se trata del razonamiento lógico, mediante el cual, dada la verdad de las premisas, podemos asegurar la verdad de la conclusión. En términos generales, se llama «razón» a la facultad de razonar, facultad que puede usarse para buscar la verdad o para adoctrinar en la falsedad, para diseñar un puente o para cometer un crimen.

Es fácil comprender que una cosa es la inteligencia y otra el uso que se haga de esa inteligencia. Una pregunta que tiene que hacerse todo interesado en estos temas es la siguiente: ¿por qué, si somos tan inteligentes, cometemos tantas estupideces?[5] Para la convivencia humana es especialmente importante el «uso racional» de la inteligencia, que definiré como la permanente decisión de buscar evidencias cada vez más fuertes, tanto en el campo de la ciencia como en el del derecho y la moral. Todos sabemos que cosas de las que estábamos seguros que eran ciertas —eran evidentes para nosotros— han acabado siendo falsas. El error consiste en que una evidencia más fuerte viene a tachar la antigua. Esa corroboración permite salir del campo de las evidencias particulares para llegar al reino de las evidencias compartidas. Así ha avanzado la ciencia, y así, creo yo, ha avanzado también la ética. Creer que la epilepsia es obra de un espíritu maligno era una evidencia para los europeos de hace veinte siglos. Que es el

resultado de una irritación del tejido neuronal es una evidencia más fuerte y, por ello, universal. Negar que la naturaleza haya hecho a la mujer inferior al hombre también es una evidencia más fuerte que la contraria.

Entiendo por «Ilustración» ese movimiento de búsqueda de evidencias universales, sin tener en cuenta en qué momento o en qué país se produjo. Allí donde se empezó a valorar la reflexión individual, se estaba colaborando en el modo de vida ilustrado. Donde el contrato sustituyó al estatus y se afirmó la responsabilidad personal, también. Colin Morris piensa que el énfasis en la individualidad es uno de los desarrollos culturales más importantes ocurridos entre 1050 y 1200.[6] Es un momento ilustrado. Los argumentos de autoridad comienzan a ser insuficientes. El débil empieza a oponerse al fuerte. Se deslindan con más claridad el mundo de la fe y el de la ciencia. Todavía el lógico Pedro Abelardo, que para algún erudito es el «primer hombre moderno»,[7] era criticado por Bernardo de Claraval por estar dispuesto «a dar razón de todo». Era un ilustrado.

Asimismo, empezó a ponerse en entredicho la legitimación religiosa del poder político. No se discutía que procediera de Dios, pero la obra de Marsilio de Padua (1275-1342) es un ejemplo de que las cosas están cambiando. Expuso la idea de democracia más completa y sorprendente que se haya formulado nunca en el Medievo. Lo incluiremos también entre los ilustrados.[8] Afirmaba que el príncipe «gobierna por la autoridad» del pueblo. Los teólogos empiezan a admitir el derecho a la rebelión.[9] La obediencia deja de ser la estructura básica de la sociedad e intenta ser sustituida por la rebeldía. Es, en realidad, un rechazo de la autoridad, que se había propasado en sus competencias. Llamamos «autoridad» al ejercicio del poder que no se basa en la fuerza, sino en algún tipo de persuasión. Se ha ejercido en el terreno de las ideas, con la aceptación de los «argumentos de autoridad», y en del ejercicio del poder, rodeándolo de un aura mística que facilitaba el absolutismo.[10] Todas estas son líneas

convergentes que van a confluir en el modelo ilustrado. El derecho natural comenzó siendo un proyecto ilustrado, aunque fracasó.

Un nuevo campo que explorar

La historia que he contado hasta ahora muestra múltiples soluciones propuestas por los humanos para satisfacer el deseo de felicidad, que en su desmesura se ha convertido en fuente incesante de creatividad. La búsqueda de la felicidad se ha convertido en una «búsqueda de la felicidad que conviene al ser humano». Aparece, así, un dinamismo en bucle, en el que no sabemos qué es primero, si la gallina o el huevo. En nuestro caso, si primero hay que definir al ser humano para luego investigar sobre su felicidad, o si primero hay que definir el objeto de la felicidad y a partir de él encontrar el modo de vivir humano que pueda alcanzarlo. El primer camino lo siguió Aristóteles: el ser humano es un animal racional y su felicidad está en ejercitar la razón. El segundo ha sido siempre la vía teológica: Dios es la fuente de la felicidad y hay que ordenar la conducta para llegar a Él.

La solución sugerida por la evolución de las culturas es mixta. La búsqueda de la Felicidad va constituyendo la esencia humana.[11] Es una actividad constituyente que nos aparta radicalmente de la animalidad al hacernos vivir en un mundo que, sin ningún tipo de significado teológico, podemos llamar «sobre-natural», es decir, construido sobre lo natural. Por eso este libro cuenta en realidad una aventura metafísica.[12] Al buscar su felicidad, el ser humano proyecta una Felicidad ideal, y para salvar el hiato entre ambas activa su capacidad creadora, con mayor o menor éxito. Es un esquema de búsqueda salvadora. El ser humano no está contento con lo que es —un primate listo— y aspira a más. Tampoco está satisfecho con pensar que el placer es el supremo criterio, porque «todo placer es bueno, pero no todo placer nos corresponde».[13] Anticiparé la respuesta ilustrada a la que nos conduce el hilo de oro. Esta

superación de la mera naturaleza, que está presente en muchas actividades —la religión, el arte, la tecnología, la creatividad en general—, se concreta especialmente en la noción de «derecho». El primate listo quiere ser una persona con derechos. La envergadura de este salto ontológico hace que me indigne el modo torpe y ramplón con que se estudia en la universidad la Historia del Derecho, que es nuestra Gran Historia. La búsqueda de la Felicidad se va a convertir en la «lucha por el derecho», que, en un prodigioso bucle, acabará promoviendo el «derecho a la búsqueda de la felicidad» defendido por la Constitución estadounidense.[14]

No estoy descubriendo el Mediterráneo. No he hecho más que corroborar algo que aprendí, hace muchos años, del gran helenista Werner Jaeger, para quien la ley y el derecho son el centro de la cultura griega y del espíritu helénico.[15] Lo aprendí también del gran jurista Rudolf Ihering, que hablaba con entusiasmo del derecho como la gran creación poética de la humanidad, «por el carácter sublime del problema que quiere resolver y por la majestuosidad de su movimiento».[16] Más recientemente lo seguí aprendiendo de Fernanda Pirie, para quien las leyes dieron forma a la civilización;[17] y de Jonathan Haidt, que repite que los sistemas normativos son la clave para entender a la humanidad.[18] Sobrevolando por encima de todos, la imponente figura de Hegel, quien sostenía que el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza. Me gustaría que recordaran esta idea de «segunda naturaleza».[19] ¿Qué une un deseo emocional, privado, de felicidad con el seco mundo de los derechos? Una fascinante creación humana: la idea de justicia. Un ariete revolucionario.

La pasión por la justicia

Dos psicólogos, Jean Piaget y Lawrence Kohlberg, propusieron sendas teorías de la evolución de la moralidad

en el niño. Se equivocaron porque solo estaban haciendo una teoría de la evolución del razonamiento moral. Lo muestra una frase emblemática de Piaget: «La lógica es una moral del razonamiento, como la moral es una lógica de la acción».[20] El origen de la moral está en los deseos y emociones humanos, prolongados, eso sí, por la inteligencia. En el caso de la justicia, es posible que tengamos un mecanismo emocional que impulse a la reciprocidad. Algunos autores admiten asimismo un «sentimiento de lo justo y lo injusto».[21] Platón, en el *Protágoras*, presenta al sofista defendiendo que el *aidós* («sentido de la vergüenza») y la *diké* («sentido de la justicia») les han sido otorgados a todos los hombres por los dioses, «porque las ciudades no podrían existir si, como en el caso de otras artes, solo unos pocos hombres participasen en ellas».

Creo que el doble nivel evolutivo —individual y grupal— nos ha dotado de algunas herramientas útiles para aprender con facilidad las normas, y que podemos aplicar a la moral un mecanismo parecido al que admitimos en el lenguaje. El lenguaje es una creación evolutiva, pero ahora los niños nacen preparados para aprender a hablar. Sin embargo, el lenguaje que aprenden depende del entorno. Lo mismo ocurre con la moral.

Hay algunas emociones que han impulsado la lucha por la justicia.[22] Unas son positivas, como la compasión, un sentimiento que nos hace sentirnos afectados por el dolor o el maltrato a los demás. Al estudiar los movimientos de lucha por los derechos —por ejemplo, la abolición de la esclavitud—, comprobaremos que hay un movimiento espontáneo de las víctimas, pero que igualmente importante es el de las personas no afectadas de manera directa. Es fácil de explicar. Quien está sometido a situaciones de dureza o de terror extremos, o a una situación de servidumbre interiorizada durante generaciones, puede no ser consciente de su situación o no tener capacidad para rebelarse ante algo que, desde fuera, puede verse claramente insufrible. También debemos incluir en este

apartado la gratitud. Se define como el afecto a otra persona motivado por el reconocimiento de haber recibido un favor de ella, es decir, algo recibido gratuitamente.

Otras emociones, esta vez más violentas, pueden trabajar en pro de la justicia. La primera es la indignación, una furia justa que puede desencadenarse por una ofensa que no afecta directamente a quien la siente. Schopenhauer ya sostuvo que la experiencia de la *in-juria* (etimológicamente, «lo que va contra la justicia») es previa, y la queja es el desencadenante de la justicia. Lo mismo mantiene Paul Ricoeur: «Es en la forma de queja como entramos en el campo de lo justo y de lo injusto». La «justa cólera» era una de las virtudes del gobernante medieval.[23]

Un sentimiento que como respuesta impulsa a buscar la justicia es la humillación, que deriva de la necesidad de reconocimiento ya mencionada. Ernst Bloch defendió que todo lo que en teoría moral se llama «dignidad humana» solo se constituye por la vía indirecta de los modos de humillación y daño personal. Honneth sostiene que la búsqueda de la justicia es una modalidad de la búsqueda del reconocimiento que los humanos sostienen.[24] También podemos rastrear su historia. Después de las invasiones germanas, el poder central no tenía capacidad de solucionar los conflictos. Eso hizo que se estrechasen los lazos entre los próximos para defender sus intereses. Aparece entonces una sociedad fundada en el honor, que es ofendido por el insulto y pide venganza. Según las leyes bárbaras, la principal misión del juez es medir la humillación de las víctimas, que afectará a todo el grupo.[25] La educación medieval de las pasiones cristianizadas se hizo mediante el miedo y la vergüenza.[26]

Una emoción violentísima y duradera es el resentimiento. Es un sentimiento cercano al odio que experimenta una persona que se considera ofendida o humillada, y que no puede vengarse ni olvidar, ni tiene ningún tipo de resarcimiento. La influencia del resentimiento en la historia ha sido colosal. Nietzsche lo consideraba el origen de la moral. Daniel Chirot ha

estudiado su papel en las guerras del siglo XX, y Fattah y Fierke, el resentimiento islámico.[27] Hace muchos años, Gregorio Marañón interpretó la vida del emperador Tiberio como el triunfo del resentimiento, y Arias Maldonado ha hablado del resentimiento y la democracia.[28] Liah Greenfeld defiende que el principio que ha regido el nacionalismo en el mundo moderno ha sido el *ressentiment*, que, según ella, y en la senda de Nietzsche, consiste en «un estado psicológico fruto de reprimir los sentimientos de envidia y odio (envidia existencial), y de la imposibilidad de satisfacer dichos sentimientos».[29] Kumar, en *Imperios*, piensa que exagera, pero que acierta en el caso francés: lo que causa el resentimiento francés en los siglos XVIII y XIX contra Inglaterra son los repetidos éxitos del imperialismo británico.

Retomando el pasado

El «deseo de ser feliz» impulsa el desasosiego creador de nuestra especie. Todo lo que hacemos, lo hacemos *sub specie felicitatis*. Aun así, resulta evidente que las aspiraciones de una persona pueden chocar con las de otra. La búsqueda de la felicidad de Jack el Destripador no coincide con la búsqueda de la felicidad de sus víctimas. Podemos aceptar esa situación y dejar que Jack se salga con la suya, o podemos defender a su presa.

Llamamos «justicia» a la buena solución de las pretensiones y enfrentamientos sociales. Esto supone una novedad en el orden natural, en el que se impone la fuerza. En su código, Hammurabi dice que los dioses Anun y Enlil le dieron poder «a fin de que mostrase la equidad al país, a fin de que yo destruyese al malvado y al inicuo, a fin de que el prepotente no oprimiese al débil». ¿El poderoso protegiendo al débil? Esto es una novedad que sobrepasa a la implacable naturaleza. Es el fruto de un impulso constante para sustituir el derecho de la fuerza por la fuerza del derecho. Esto no era tan fácil de admitir. Los antiguos germanos se negaron a aceptar la injerencia en sus vidas

privadas de un tribunal para juzgar y sancionar. La ley despersonalizaba y ellos pensaban que tener un derecho era ser capaz de defenderlo. «Nada irritó tan vivamente a los germanos contra sus conquistadores —dice Seek en su *Historia de la caída del mundo antiguo*— como ver que en medio de ellos se hacía justicia a la manera romana. Por eso, entre los prisioneros de la selva de Teotoburgo, fueron elegidos los juristas para ser ejecutados después de los más refinados tormentos. Y no era tanto el contenido mismo del derecho lo que provocó aquella tormenta (el *ius gentium* de los romanos era de sobra maleable para adaptarse a las costumbres de todos los pueblos sometidos), sino la autoridad pública como tal […] lo que parecía insoportable al "libre" germano.»[30] Sin embargo, a partir del siglo V, los reinos construidos sobre las ruinas del Imperio de Occidente emprendieron la tarea de redactar códigos legales. Solo eran «leyes bárbaras» de nombre, porque estaban tomadas de las «constituciones imperiales».[31]

Tanteos culturales sobre la justicia

Frans de Waal es tan elocuente al mostrar las competencias de los chimpancés que es difícil no caer en la tentación de buscar en ellos antecedentes de las motivaciones y emociones humanas. De Waal cuenta la historia de una hembra a la que siempre recurrían los combatientes, incluso machos adultos, en los momentos difíciles. En lugar de optar por la violencia, acudían a ella corriendo y dando gritos en busca de ayuda. Las personas capaces de apaciguar y resolver conflictos han gozado siempre de prestigio.[32] Eibl-Eibesfeldt señala que, en estudios comparativos hechos con niños europeos y bosquimanos, se encontró que en ambos casos lo que les daba prestigio eran sus habilidades prosociales: saber organizar los juegos, solucionar las disputas y proteger a los débiles.[33] Esta tendencia, sin embargo, se rompe cuando aparecen personas con una clara voluntad de dominio, decididas a romper el hilo de oro. *El señor de las moscas*, la novela de

William Golding, es una dramática parábola de este enfrentamiento. Un grupo de niños náufragos, solos en una isla, tienen que organizarse. Ralph, el líder elegido, quiere establecer una sociedad en que los niños más débiles estén protegidos. Jack, que quiere ser el jefe, considera que la fuerza es la única ley. El enfrentamiento provoca toda suerte de tragedias.

Todas las sociedades se han enfrentado al problema de cómo resolver los enfrentamientos para mantener la cohesión social, y han establecido algo semejante a la justicia, alrededor de las ideas que voy a resumir:[34]

1. RECIPROCIDAD: Quien recibe algo tiene que corresponder. Hace muchos años, Marcel Mauss, un conocido antropólogo, se preguntaba cuál es el principio que hace que en las sociedades arcaicas el don recibido haya de ser compensado obligatoriamente. ¿Qué fuerza hay en lo dado que obliga al receptor a corresponder? Los cabileños estudiados por Pierre Bourdieu tienen tan presente la idea de reciprocidad que hacer un regalo excesivo produce una ofensa tremenda, al no permitir que el otro pueda corresponder. Lo mismo ocurre en Japón. La importancia concedida a la gratitud y a la devolución de la deuda hace que el japonés sea muy puntilloso respecto a los regalos. No quiere caer en las leyes del don, de la deuda. El lenguaje recoge este recelo ante los favores. Los japoneses usan para dar las gracias la palabra *katajikenai*, que está escrita con el signo utilizado para expresar «insulto» o «desprestigio». Significa a la vez «me siento insultado» y «estoy agradecido», lo que demuestra la ambivalencia de la situación. Algo parecido a la expresión castellana «me siento abrumado por su generosidad». Los psicólogos sociales han llegado a hablar de una «compulsión a devolver». Esta lógica del regalo, del don, tiene una función social de gran importancia. Los !Kung

del Kalahari mantienen un sistema de intercambios —*hxaro*— que sirve como red de compromiso y seguridad, puesto que todos están un poco en deuda con todos. Y lo mismo los melanesios estudiados por Malinowski, que tienen un sistema de toma y daca con cálculos mentales que siempre se saldan equitativamente. Hay un sistema de intercambio, el *kula*, en que cada parte cuida de que la otra cumpla su compromiso. Los datos demuestran que el acto de compartir está guiado por un análisis coste-beneficio y un libro mayor de cuentas mental cuidadosamente llevado en el que se expresa la reciprocación.[35] Varios teóricos recientes hablan de un «órgano de intercambio» en el cerebro humano, como si una parte de este se dedicara a llevar cuenta de la justicia, de las deudas contraídas y de las cuentas sociales por cobrar.[36] Piensan que nuestra estructura neurocognitiva incluye algoritmos para el contrato social, dedicados a resolver intrincados problemas computacionales inherentes a los intercambios sociales, incluyendo una subrutina para detectar a los gorrones. Los cazadores-recolectores, comenta Pinker, practican la ética del compartir conservando unos recuerdos obsesivamente detallados de quién ha ayudado a quién, teniendo presente una clara expectativa de resarcimiento.[37]

La reciprocidad puede usarse también como norma general de comportamiento. La llamada Regla de Oro —«No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan»— es un ejemplo de validez universal. «Zidong preguntó: "¿Hay una sola palabra que pueda guiarle a uno en la totalidad de la vida?". El maestro dijo: "¿No debería ser la reciprocidad? Lo que no quieras para ti, no lo hagas a los demás".»[38]

2. EQUILIBRIO: Los papúas kapauku llaman a la justicia *uta-uta*, «medio-medio», lo que simboliza la idea de

equilibrio. La balanza se convierte en su símbolo, tanto para los ukomi del Gabón como para los occidentales contemporáneos. Lo justo es pesar bien. En latín, las palabras *compensación* y *recompensa* derivan de *pesar*. En todas las culturas se rechaza con violencia al que altera los pesos. La justicia comienza siendo una norma de comercio. En los primeros textos legales que nos han llegado trayendo las huellas de la invención del mundo, encontramos una y otra vez el afán por precisar precios, pesos y compensaciones. Leemos en las leyes de UrNamma (2112-2095 a. C.): «Si un hombre repudiase a su primera esposa, pagará un mana (500 gramos) de plata. Si un hombre repudiase a una viuda, pagará media mana (250 gramos) de plata. Si un hombre sin mediar contrato de matrimonio yaciese sobre el regazo de una viuda, no pagará ninguna cantidad de plata». El Código de Esnunna, primer texto legal en lengua acadia, del 1800 a. C., nos sumerge en el ajetreado mundo del comercio y de los pleitos. Empieza con una lista de precios: «Un kur de cebada por un siclo de plata. Tres silas de aceite fino por un siclo de plata».[39] Cuando el equilibrio se rompe, por ejemplo mediante la ofensa, hay que restablecerlo cuanto antes. La venganza es uno de los medios para conseguirlo. Reciprocidad y equilibrio están estrechamente relacionados. La venganza y la gratitud eran modos de restablecer el equilibrio perdido.[40] Frans de Waal ha estudiado el origen animal de la venganza, que se convierte así en una herencia de los primates que los humanos hemos modificado. Trivers ya observó lo que llamó agresión moralista en el castigo a los que hacían trampa. En los humanos es el sentimiento de la indignación. De Waal cree que también se observa en los chimpancés. Actuar contra los aprovechados sugiere un sentido de la

justicia y de la imparcialidad. Los humanos también experimentamos este sentimiento. En *Wild Justice*, Susan Jacoby señala que la justicia humana se basa en la transformación de un sentido primitivo de venganza. Cree que una medida de la complejidad de una civilización es la distancia que se crea entre un individuo ultrajado y la administración de su impulso para vengarse. «La lucha por contener la venganza se ha llevado a cabo en el nivel más elevado de la conciencia moral y cívica obtenida en cada fase del desarrollo de la civilización. El carácter consciente del esfuerzo es lógico en vista de la persistente tensión entre la venganza descontrolada como fuerza destructiva y la venganza controlada como un componente inevitable de la justicia.»[41]

3. IGUALDAD: Otra imagen recurrente es la igualdad, estrechamente relacionada con el equilibrio. La desigualdad rompe el equilibrio y la justicia exige restablecerlo. Los lozi de Zambia llaman a la justicia *tukelo*, que significa «igualdad», y eso es lo que significa también la palabra *equidad* y, en su origen, la griega *diké*. Para ser justo, es necesario pagar lo mismo con lo mismo, devolver lo que se tomó en préstamo, valorar de la misma manera las cosas iguales, ser imparcial en el trato. La ley del talión —«Ojo por ojo y diente por diente»— es la perfecta formulación de esta justicia del equilibrio y de la igualdad. El ideal político griego no fue tanto la democracia como la isonomía, es decir, la igualdad ante la ley.[42]
4. ORDEN: Esta noción es otro hilo del barroco tapiz de la justicia. La idea de que el universo está regido por leyes implacables y de que lo justo consiste en ajustarse a ellas ha tenido siete vidas filosóficas y teológicas. Los *sapiens* han temido siempre al caos. Así entendida, la justicia no es un comportamiento, sino el esplendor del orden

cósmico. Lo injusto se ha convertido en lo antinatural. Lo natural es bueno, lo que va contra la naturaleza es malo. El misterioso Parménides, que aparece en el comienzo de la filosofía griega, narra el acelerado viaje que lo lleva «guiado por el derecho y la justicia» al reino de la verdad bien redonda. La justicia rige la naturaleza con mano firme. «Mantiene firmes sus cadenas, sin permitir que al relajarlas se engendren o perezcan los seres.» Las leyes que rigen el cosmos regulan todas las cosas, las animadas y las inanimadas. Solón intentó traducir en leyes la armonía original, trasponiendo a la ciudad las leyes de la naturaleza, que la soberbia del hombre se empeñaba en deshacer. Cuando una idea se repite en culturas muy distintas, debemos pensar que deriva de una experiencia digna de tenerse en cuenta. El orden que rige todo el universo es una de ellas. Para comprobarlo, vayamos a la China antigua. Por ejemplo, el rey Yu accede al trono tras controlar una inundación. Lo curioso es cómo lo cuenta el confuciano Shu-ching: «En los tiempos de Yu, el mundo no estaba en orden aún, las vastas aguas corrían de modo desordenado e inundaban el mundo. Se encargó a Yu ponerlas en orden. Cavó la tierra y las encauzó hacia el mar». Lao-Tse (570-490 a. C.) descubre en el tao la gran legalidad. Hay que seguirlo, someterse a la naturaleza, no actuar, no rebelarse, discurrir por ella como por un tranquilo río. Cansado del desorden del imperio, Lao-Tse fue coherente y no se enfrentó a él. Montó en un carabao azul, se alejó hacia Occidente, dejó a su amigo Yin Hsi un libro enigmático de 5.000 caracteres, el *Tao Te Ching*, y desapareció. Confucio, veinticinco años más joven, era en cambio enérgico e intervencionista. Añoraba, sin duda, una época de dorada sabiduría, cuando los gobernantes no

habían perdido su primitiva sencillez natural, y no era necesario todavía imponer nada. «Sin hablar, sin mandar, eran obedecidos; sin ellos hacer nada, todo marchaba.» Dichosa edad. Pero los tiempos se habían tornado inclementes y era necesario restaurar la virtud y la justicia. La idea de que en la realidad hay un orden impreso, una ley estructural, y que la justicia consiste en acomodarse a ella, ha tenido larga vida en nuestra cultura. El derecho natural tiene aquí uno de sus antecedentes. Cumple, aquí y en China, una importante función. Servir de criterio para discernir lo justo y lo injusto, lo correcto y lo incorrecto, cuando estas nociones planteen problemas. Apelando a él se cierra por el momento cualquier debate, aunque se cierra en falso.[43]

5. RECTITUD: Aún nos queda por analizar un último sistema metafórico de la justicia. La justicia es rectitud. Los wolof del Senegal la representan como un camino recto y bien trazado. *Regla* y *reglamento* son palabras que designan la línea recta y el modo correcto de hacer las cosas. Un camino torcido es un mal camino, una senda que extravía. De esta metáfora derivan palabras muy usadas en nuestros idiomas: *derecho*, *rex*, *regere*, *dirigire*, *directum*, *diritto*, *droit*, *Richter*, *Richtsteig*. En la antigua Babilonia, para nombrar la justicia se empleaba la palabra *mísaru(m)*, que significa «dirigirse directamente» (interesante pleonasmo), «corregir», «reparar».[44]

LA GLORIFICACIÓN DE LA JUSTICIA

La importancia de la buena resolución de los conflictos hizo que los humanos conservaran las soluciones que funcionaban y pulieran cuidadosamente los métodos para la aplicación de la justicia. La costumbre fue la depositaria. En griego, el término *nomos*, que acabó designando a la ley,

significaba al principio simplemente «costumbre». Y esta idea perduró durante muchos siglos, hasta el punto de que, en muchos casos, se negó al legislador la capacidad para alterar leyes antiguas.

El poder pacificador, armonizador y corrector de la justicia hizo que en muchas sociedades se convirtiera en la virtud por excelencia. Ser justo es ser bueno, hacer las cosas correctamente, de acuerdo con las reglas no solo jurídicas, sino también morales. Una famosa máxima del jurista romano Celso une las dos nociones de justicia, lo bueno y lo igual: «Ius est ars boni et aequi». La noción de justicia se ha ampliado hasta solaparse casi con la de bondad. El pueblo hebreo amplió todavía más este dinamismo expansivo. Consideró la justicia la virtud que nos hacía más semejantes a Dios, una virtud donde no se subraya tanto la igualdad, como la compasión y el cuidado. En hebreo, los dos términos claves para hablar de justicia son *tzedaká* y *mishpat*. La palabra *mishpat* significa la «sentencia» dada por un juez, la «norma», el «derecho», la «ley». La palabra *tzedaká* se traduce mejor como «rectitud». Va más allá de la mera justicia, pues implica generosidad y compasión por los oprimidos. No es una justicia de igualdad, sino una predisposición en favor de las viudas, los huérfanos, los extranjeros, es decir, los pobres. Lo más llamativo en la obra de los profetas hebreos es el afán con que predican la búsqueda de la justicia. Mientras que la justicia del cálculo es pasiva —espero que me den o me devuelvan—, esta es activa. El don va primero. La bondad es expansiva. No bastaba con respetar la justicia: había que luchar por ella, perseguirla: «Buscad la justicia, restituid al oprimido, defended al huérfano, implorad por la viuda». «Ya te he mostrado, oh, hombre, qué es lo bueno y qué es lo que el Señor requiere de ti. Solo hacer justicia y amar la misericordia (*jesed*, que está relacionada con *tzedaká*) y caminar humildemente con tu Dios.» Jesús de Nazaret amplió esta justicia expansiva: «Buscad el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura».[45]

Horkheimer, un conocido representante de la escuela

de Fráncfort, encuentra en esa búsqueda el sentido profundo de la religión: «¿Qué es religión?: El inextinguible impulso, mantenido contra la realidad, de que esta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso la justicia».[46] Sin descanso y sin planos se fueron construyendo las lógicas del corazón y las lógicas de la ciudad. Poco a poco, el caos se fue ordenando. Isaías hace decir a Dios: «Yo hice la tierra y yo crie al hombre sobre ella. Yo lo levanté para la justicia. Él edificará mi ciudad».

El hilo de oro enlaza la justicia con la felicidad a través de un concepto que será protagonista en los capítulos que siguen.

10

Avatares de la felicidad pública

La justicia como herramienta del poder y como contrapoder

La búsqueda de la Felicidad, tal como la entiendo, es —o al menos puede ser— un principio revolucionario, entre otras cosas porque alimenta el deseo de justicia, y este aparece como un contrapoder ideal. Plantea un modo distinto de lucha política. En un nivel compiten los poderes fácticos, una facción contra otra —el poder religioso contra el político, el de un partido con otro partido, o una nación contra otra nación—, pero, en un nivel distinto, todos los poderes constituidos mantienen una lucha con la justicia como nivel ideal, como proyecto, como *telos* que juzga la realidad, una idea que atrae, dirige y moviliza los sentimientos humanos para realizarse. En un famoso debate entre Chomsky y Michel Foucault —que aún puede verse en YouTube—, este afirmaba que no había forma de definir universalmente la justicia, porque, al igual que la verdad, son creaciones del poder. Chomsky, en cambio, sostenía la posibilidad de definir objetivamente lo justo. Foucault se equivocaba porque, al someter totalmente la justicia al poder, olvidaba su potencia revolucionaria.[1] Fascinado por la sumisión, no comprendió el papel que la lucha por los derechos tuvo en la constitución del sujeto humano.

Esa potencia revolucionaria procede de la teleología expansiva de la inteligencia, de su pulsión creadora, que la lleva a conocer más y a corroborar mejor lo conocido, a proyectar, a inventar utopías, a seleccionar las mejores soluciones. En unos textos inspiradores, Leibniz habla del

conatus (impulso) hacia la felicidad, hacia el conocimiento, hacia la justicia, hacia la razón, todo en el mismo vuelo.[2] Este afán expansivo puede llevar también a querer sobrepasar los límites. Los antiguos griegos llamaban al ser humano *deinos* («magnífico» y «peligroso»), al borde siempre de la *hýbris*, de la desmesura, en el parteaguas entre la grandeza y el horror. Esta indecisión es lo que en el campo práctico lleva a la teoría de la razón crítica como emancipación. Es la tesis mantenida por Jürgen Habermas.[3]

La justicia, igual que la felicidad, son proyectos creadores que nos seducen desde la lejanía. Los poderes fácticos son conscientes de su energía y siempre han querido apoderarse de la justicia: definiéndola, administrándola o buscando en ella legitimación. Una de las formas de conseguirlo es rodeándose de un aura religiosa. Por ejemplo, si el rey de Francia es reconocido desde el siglo XIII como «fuente de toda justicia» es porque se le consideraba personaje sagrado, «ungido por el Señor». Solo gracias a ese apoyo divino podía disponer de la vida y la muerte de sus súbditos, ser dueño de la espada y del perdón.[4] Durante siglos, los japoneses creyeron que sus emperadores tenían sangre divina. Esta leyenda, que protegía al emperador contra ambiciones peligrosas, se hizo verdad oficial, y todavía poco antes de la Segunda Guerra Mundial un catedrático de derecho constitucional de Tokio fue expulsado por decir que esa afirmación era un bello símbolo. ¿La razón del castigo? La sangre divina del emperador era una realidad, no un símbolo.[5] Sin embargo, por una espléndida paradoja de la historia, la ficción que favorecía el poder absoluto de los soberanos sirvió también para juzgarlos. La divinidad garantizaba las decisiones del monarca, pero también le exigía. Recibía el poder de la divinidad y, por ello, el pueblo, para defenderse del soberano, tenía que acudir a la divinidad, ante quien era responsable. Este guion ha permanecido hasta tiempos muy cercanos. En la *Peking Gazette* del 6 de octubre de 1889 puede leerse un decreto del emperador (bajo tutela de la emperatriz viuda) en el que denuncia sus pecados como

probable motivo de la sequía reinante. El deseo de controlar el poder —sobre todo el poder del legislador— anima a crear marcos que lo limiten: la divinidad, la naturaleza, la historia, como legitimadores previos de la función legislativa del soberano. En el siglo XVIII aparece una solución extraña: para limitar el poder legislativo del soberano vamos a convertir a todos los ciudadanos en legisladores.

La pugna entre el poder religioso y el político ha sido permanente y ambigua, porque el poder religioso fortalece el poder real sacralizándolo, y al mismo tiempo lo limita. La imagen del emperador Enrique IV esperando bajo la nieve en el castillo de Canosa para que lo recibiera el papa Gregorio VII y lo liberara de la excomunión es significativa. Como también lo es la de Napoleón queriendo ser consagrado emperador por el papa, pero sin permitirle que le impusiera la corona. Son conflictos que arrastramos desde la lejana Mesopotamia. «En el quinto día del festival, el sacerdote que lo presidía humillaba al rey, en el altar de Marduk, evocando el aterrador espectro de la anarquía social mediante la confiscación de las insignias reales, golpeando al rey en la mejilla y arrojándolo violentamente al suelo. Después de jurar, el rey, que no se había comportado como un gobernante perverso y había mostrado arrepentimiento ante Marduk, era restituido en su puesto durante otro año, hasta el siguiente festival.»[6] Durante la Edad Media se defiende este origen divino del poder, pero, para obligar al monarca a obedecer a Dios, Ivo de Chartres escribe a Enrique I de Inglaterra: «Príncipe, no olvidéis que sois servidor de los servidores de Dios y no dueño; sois protector y no propietario de vuestro pueblo».

La necesidad de fundar la organización de la sociedad en poderes que trasciendan la situación presente —la legislación positiva de un soberano— parece ser universal. Sumner Maine, gran historiador del derecho, cuenta que, como funcionario en las Indias, asistió a la creación por el gobierno de canales de agua para riego. Se estableció un sistema de reparto. Pues bien, una vez puesto en marcha

ese sistema, los usuarios olvidaron voluntariamente que el reparto lo había decidido una autoridad humana. Fingieron creer que los lotes de agua recién recibidos habían sido asignados por una antigua costumbre originada en una primitiva imposición. Esa ficción proporcionaba estabilidad.[7]

A pesar de que con frecuencia el poder somete a la justicia, en una visión *long durée* podemos pensar que la justicia ha progresado. Ningún ciudadano de una democracia avanzada querría vivir en otra época histórica sin saber cuál iba a ser su posición, es decir, si iba a ser rico o pobre, hombre o mujer, libre o esclavo. Por desgracia, como conté en *Biografía de la inhumanidad*, el progreso sufre colapsos terribles, en que emerge la atrocidad.

La ley y la justicia

El modo de implantar la justicia es la ley. Uno de los componentes del Estado moderno es el principio de legalidad, que implica que el poder está sometido a la ley. La historia de la implantación de este principio es una página importante de la búsqueda de la felicidad, que en este caso se concreta en la necesidad de protegerse del poder. El encargado de dictar leyes era el soberano, pero siempre se desconfió de esta facultad, que confería demasiado poder. Para amortiguarla y para fomentar la obediencia, la solución fue crear ficciones legitimadoras, que fundaban las leyes en algo anterior al legislador: la divinidad, la costumbre o la naturaleza. Lo importante era limitar el poder legislador del soberano. Pero el poder siempre quiere más poder, y sus teóricos inventaron las teorías de la soberanía para fortalecer esa capacidad, teorías que, al final, desembocaron en el poder absoluto. El monarca absoluto estaba absuelto, desligado de todas las leyes. Estaba por encima de ellas y no le afectaban. La lucha por limitar el poder se ha mantenido en las democracias modernas con la distinción entre Constitución y leyes ordinarias, y con la separación de los poderes.[8]

Cuando las creencias en la divinidad, en la costumbre y en la naturaleza como fuentes de legitimidad se debilitaron, el principio de legalidad tuvo que buscar otros fundamentos.

El objetivo de las leyes es establecer un medio de resolver los conflictos. Si lo hace de forma justa, respeta las características de reciprocidad, igualdad, orden, y rectitud que la experiencia de la humanidad ha ido seleccionando y, entonces, facilita el acceso a la felicidad. En este punto aparece una nueva acepción de la justicia. «Llamamos "justo" —escribió Aristóteles— a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política…» (*Ética a Nicómaco*, 1129b). No hay justicia solitaria. La justicia es un proyecto social, surge de la interacción social y de nuestra índole de seres sociales. La búsqueda de la felicidad privada nos obliga a salir del ámbito de lo íntimo para buscar una situación social que proteja nuestra aspiración a la felicidad. De la misma manera que la curiosidad y el afán de conocimiento han ido refinando y perfeccionando sus métodos por su propio dinamismo interno, para conseguir que unas operaciones psicológicas consigan un conocimiento objetivo, así también la búsqueda de la felicidad personal, por su propio desarrollo interno, acaba aspirando a la justicia, siempre que no esté embriagada de poder y de autosuficiencia. Una de las grandes tentaciones del poderoso es pensar que no necesita a nadie. El gran recurso de la gente es recordarle que eso no es verdad. Cuando los liberales libertarios piensan que la perfección política está en la no injerencia en los derechos privados, olvidan que la noción de derecho es social, surge de la interacción, se funda en la necesidad de cooperación. «El buey suelto bien se lame» puede ser bueno para el buey, no para los humanos. Buscando la felicidad personal, el sujeto tiene que colaborar en la felicidad pública que la hará posible, para volver después a su proyecto privado, eso sí, habiendo ampliado sus derechos, pero también habiendo contraído obligaciones. Ese vaivén de lanzadera que parte del interés privado va

tejiendo el tapiz de la felicidad pública.

Estamos hablando de un concepto de felicidad analógico pero imprescindible. Lo explicaré con un ejemplo. La salud es una situación individual, pero los individuos pueden vivir en entornos salubres o insalubres, limpios o contaminados. Podemos, por ello, hablar de una salud ambiental, que es aquella que facilita la única salud real, es decir, la de los individuos. Por eso pedimos a la ciudad un buen sistema de alcantarillado, un suministro de aguas potables, un control de infecciones, etcétera. Eso no asegura la salud de los ciudadanos, pero la facilita. Con la felicidad sucede lo mismo: solo los individuos son felices o desdichados, pero por analogía podemos extender esa palabra a la ciudad, a la nación, a la sociedad. Entonces hablamos de felicidad política.

La justicia y la felicidad política

Retomamos el hilo dorado que enlaza la justicia con la felicidad. Kelsen tenía razón: «La justicia es la felicidad social, garantizada por un orden social». El viejo Platón ya se preocupó y ocupó con las leyes que harían a la ciudad feliz. Aristóteles también distinguió entre la felicidad individual y la felicidad pública, y consideraba que esta era la más importante. «Pues, aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades» (*Ética a Nicómaco*, 1094b-10). De la felicidad individual trata la ética; de la felicidad pública, la política. Creo que se equivocaba: de la felicidad pública, en efecto, se encarga la política, de la que deriva la ética como demarcación del campo de juego de la felicidad individual. De intentar conseguirla se ocupan la psicología, la educación, el sentido común, las virtudes sociales, la empatía, el amor, la suerte, la paciencia, etcétera.

La Gran Historia se bifurca. Unos sistemas insisten en

la prioridad de la felicidad o de la perfección individual; otros, en la felicidad o la perfección pública. En el siglo XI hubo en China un movimiento de recuperación de la sabiduría antigua. Pero, en ese caso, no condujo a la ampliación del conocimiento, ni al deseo de explorar, de conquistar, de innovar, sino a la perfección individual. Zhu Xi (1130-1200), compilador de los textos confucianos, recomendaba la meditación: «Busquemos en nosotros mismos si hemos sido negligentes en algún punto de nuestros estudios o si hemos sido negligentes en algún momento en nuestras naturalezas virtuosas. Si nos esforzamos de esta manera durante un año, ¿cómo no vamos a mejorar?». El pensamiento de Zhu Xi se convirtió en ortodoxia. Alrededor del 1400, un erudito chino escribió: «Desde tiempos de Zhu Xi se conoce claramente el camino. Ya no hay necesidad de escribir nada; lo que queda es practicarlo». La espiritualidad india también se había centrado en la búsqueda de la perfección a través de la meditación. En ambos casos parecía innecesario buscar niveles nuevos de justicia. Occidente siguió otro camino.

La felicidad de la ciudad ha sido tradicionalmente llamada «bien común». Aquino, en su comentario a la *Política* de Aristóteles, concebirá la ciudad como aquel lugar en «quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, in quantum per lege civitatis ordenatem vita hominum ad virtute».9 La ciudad no es un conjunto de casas, sino una institución dirigida al bien común, es decir, a la felicidad. Es fácil ver la relación entre ambas nociones. Leibniz las unió en la expresión «felicidad común». La finalidad de la ley está en que «omnia ad maximum bonum generale sive communem felicitatem dirigantur».10 Considera que para alcanzarla es preciso ponernos «à la place des autres».

La acción política se legitima por su búsqueda del bien común. Santo Tomás saca la consecuencia: la rebelión contra una autoridad que no persigue el bien común no es sedición. En la *Suma teológica* (II-II, q. 42, 2) señala que el tirano es el que no busca el bien común, sino su fin privado, es decir, su felicidad personal.

Al llegar la modernidad, la noción de felicidad pública va consolidándose. Es una manifestación más de esa marcha ilustrada que estoy narrando. Al comienzo de sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo escribe: «Se puede llamar feliz a aquella república donde surgiera un hombre tan prudente que le proporcione leyes ordenadas de modo que pueda vivir con seguridad bajo ellas sin necesidad de corregirlas […]. Por el contrario, tiene algún grado de infelicidad la ciudad que, no siendo trazada en un ordenamiento prudente, necesita reorganizarse por sí misma; y de estas, es todavía más infeliz la ciudad más alejada del orden».11

El hilo de oro nos lleva al siglo XVIII, cuando aparecieron muchos libros dedicados a la «pública felicidad»: *Della publica felicità*, de Ludovico Antonio Muratori (1749); *Meditazioni sulla felicità*, de Pietro Verri (1763), *De la félicité publique ou Considerations sur le sort des hommes, dans les différentes époques de l'histoire*, de François-Jean (Chevalier) de Chastellux (1722), primer intento de reconstruir la historia de la felicidad. Voltaire elogió el libro y se publicó una edición con un prólogo suyo. Aunque no expresamente, las obras de Montesquieu, Locke o Adam Smith se ocupan del tema.12 En España también se dio este interés por la felicidad; Francesc Romà i Rossell en *Las señales de la felicidad en España* (1768), Feijoo, Jovellanos, Juan Sempere, Juan Pablo Forner, Meléndez Valdés o Cienfuegos lo hicieron. Recuerdo también una frase de Mounier, uno de los autores de la Declaración de Derechos de 1789: «El pueblo no tiene derechos contrarios a su felicidad». Curiosa frase.13

Esta idea se consolida en Occidente. Kant se refiere a la felicidad como el «fin general de lo público», afirmando que «la tarea propia de la política es estar de acuerdo con ese fin (hacer que el público esté contento con su situación)». Este fin solo es dable mediante el derecho, «pues solo en el derecho es posible la unión de los fines de todos». En efecto, se ha declarado acertadamente que «Kant se aparta del individualismo y apuesta por la noción de que los seres

humanos solo pueden ser felices en el marco de una solidaridad colectiva, garantizada por las leyes y un Estado social».[14]

Terminaré esta breve antología mencionando a John Rawls, quien concibe la felicidad como la satisfacción del deseo racional, para lo cual necesita unas circunstancias favorables. En el hilo de oro se engarzarán también las condiciones actuales de la felicidad pública, medidas, por ejemplo, por los índices del Plan de Desarrollo de Naciones Unidas, o por la medición de las capacidades propuestas por Amartya Sen y Martha Nussbaum, y el Estado-providencia, los sistemas de seguridad social, la sanidad y la escuela pública, etcétera.[15]

Si la justicia promueve la felicidad pública, la injusticia causa su desdicha, cosa que ya sabía Hesíodo. El envés de una historia de la felicidad ha de ser inevitablemente una historia de la desdicha, también de la desdicha política.

La clave para la felicidad pública

La idea de pública felicidad o de bien común ha sido objeto de críticas descalificadoras, desde Kant hasta Hayek. Kant creía que el objetivo de la política no era hacer felices a los ciudadanos, sino fortalecer su autonomía; Hayek, que hablar del bien común llevaba a la planificación socialista y a la tiranía; otros liberales, que suponía imponer una idea de felicidad, cosa que les repugna. Foucault pensaba que el ideal de felicidad del Estado conducía a la razón de Estado, que justificaba todas las tropelías, y al absolutismo. Entonces, no son los hombres quienes deben ser dichosos, no son los hombres quienes deben ser prósperos y, en el límite, ni siquiera son ellos quienes deben ser ricos, sino el Estado mismo.[16] Creo que se equivocan en su definición de felicidad pública. No significa asegurar o imponer un modo de felicidad individual, ni siquiera la felicidad del mayor número posible, sino de establecer las «condiciones de posibilidad» de una felicidad apropiada para el ser humano y compatible con otras felicidades individuales. «La

“felicidad pública” es un *a priori* de la felicidad personal.»

Este *a priori* se ha concretado en una monumental creación de la inteligencia, una idea que el hilo de oro nos permitiría seguir: la aparición de los derechos subjetivos. Tal vez al lector le sorprenda que conceda tanta importancia a algo aparentemente secundario. Previendo la objeción, García de Enterría comenta:

> El gran instrumento técnico de la renovación general del sistema jurídico fue un concepto aparentemente no significativo, que podría pensarse que fuese una simple *technicality* instrumental propia del oficio de los juristas y, por ello, supuestamente sin trascendencia general, el concepto de *derecho subjetivo*. Pero este concepto, contra todas las apariencias, lleva en su vientre una revolución completa del derecho.17

Voy a ir más allá. Es una gigantesca herramienta intelectual para cambiar la manera de comprendernos como especie. No somos un animal más inteligente que los demás. Somos, sobre todo, un animal que se afirma —se constituye — poseedor de derechos. Catherine Colliot-Thélène señala que los derechos subjetivos definen la subjetividad política moderna. Cuando hablamos de sujeto político estamos hablando de derechos subjetivos.18 Hay que añadir, sin embargo, que lo que les da su trascendencia es que son derechos subjetivos innatos, no concedidos, «naturales». La historia de este concepto vuelve a aparecer.

Pero ¿qué son los derechos subjetivos?19

Tenemos que volver a la historia. Las sociedades humanas han inventado normas para regirse. Normas que permiten unas cosas y prohíben otras, que por ello confieren derechos, es decir, autorizan una acción. Si la ley me permite comprar una propiedad, yo tengo el derecho de hacerlo. Durante milenios, la estructura jurídica estuvo clara: el legislador (Dios o el soberano) promulgaba una ley que imponía obligaciones y concedía derechos. La ley es el

derecho objetivo, que confiere derechos subjetivos a los sujetos. Esto ponía al receptor en una posición de indefensión respecto de la fuente de esos derechos, fuera Dios o el soberano. El poder de estos era absoluto, respecto de ellos solo se tenían deberes, no derechos. La teología cristiana, por ejemplo, afirma que el ser humano no tiene ningún derecho respecto de Dios, sino solo deberes. La gran rebelión va a consistir en afirmar derechos que no necesitaban ser concedidos por una ley previa. Esto era romper la lógica del poder, retorcer su cerviz.

La experiencia de la arbitrariedad del poder absoluto ha sido siempre dolorosa. Respecto a la dependencia de Dios, nada se podía hacer, pero ¿y respecto de la dependencia del soberano? Para protegerse de su posible injusticia era necesario apelar a alguna instancia superior a él. Y solo se han encontrado tres: Dios, la costumbre o la naturaleza. El modo como se fueron utilizando estos tres recursos en la lucha contra el poder absoluto es una dramática página de la lucha por la felicidad. Los tres son «conceptos comodín» que sirven para completar cualquier jugada. Al conjunto de propuestas que intentan legitimar la acción del legislador se le ha llamado «derecho natural». Tras muchos titubeos y excesos, la solución que se ha ido corroborando como más eficaz, más universalizable, más resistente ante las críticas, ha sido admitir que los seres humanos tienen unos derechos que no dependen de la acción legislativa del soberano, que son previos a ella. Que ni siquiera necesitan la existencia de Dios para existir, como con gran riesgo defendió Grocio. Esto es, por supuesto, una convención, una ficción, pero una ficción salvadora, que resuelve más problemas que el resto de las soluciones competidoras. Por eso podemos considerarla racionalmente consistente. No es cierto que los niños nazcan con un derecho a la educación, pero es bueno que se lo reconozcamos. No es cierto que los humanos nazcan iguales, pero es bueno que actuemos como si lo fueran. No es verdad que los seres humanos tengamos una dignidad especial, pero la única salvación que vislumbramos es que

nos comportemos como si la tuviéramos.

Muchos juristas —los de orientación positivista— niegan que tenga sentido hablar de «derechos previos a la ley». Se basan en la historia del poder legislativo. En efecto, las leyes han derivado siempre de él. Pero al hablar de los «derechos subjetivos previos» también podemos basarnos en la historia. De hecho, es lo que estamos haciendo. Los derechos subjetivos, individuales, innatos y universales aparecen en las versiones clásicas del derecho natural y en los documentos políticos más importantes de la historia moderna, como la Declaración de Independencia Americana de 1776, y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano promulgada por la Asamblea Nacional francesa en 1789. Con una diferencia. La Declaración americana habla de que «todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, entre los cuales están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». La Declaración francesa tiene un tono distinto. Es verdad que se aprueba «en presencia y bajo los auspicios del Ser Supremo», pero esta referencia parece pura cortesía. A los americanos solo les interesaba limitar el poder y proteger las libertades individuales. Organizaron un sistema de contrapesos para que nadie pudiera acumular demasiados poderes. Eran más pragmáticos que idealistas. No prometieron la felicidad, sino que defendieron el derecho a buscarla. Los franceses fueron más ambiciosos. Aspiraron a instaurar un nuevo modo de sociabilidad. Decidieron traer la felicidad para todos. Necesitaban admitir un derecho natural, pero no quisieron ligarlo a Dios. Europa había quedado escaldada después de las guerras religiosas. Se había instrumentalizado a Dios de forma tan descarada, había adecentado tantas tiranías que parecía más seguro colocarlo fuera del juego político. Querían buscar al hombre nuevo, protegido por sus derechos sagrados, sobre el que construir una nueva ciudad. Ha aparecido un sujeto de derechos impulsivo, activo, creador. «El hombre de los derechos del hombre —escribe Gauchet— surge de la secesión divina,

que lo deja en soledad de origen delante de un universo vacío donde puede desplegar sus poderes.»[20] Esto fue considerado por muchas personas religiosas un acto de soberbia humana, que cree que su voluntad puede crear el orden. Sin embargo, todas ellas, cuando se han sentido amenazadas, han comprendido que los derechos subjetivos, que al adquirir su fundamentación universal se llaman «derechos humanos», eran la mejor protección que tenían. El «derecho a la libertad de conciencia y de culto» que las protege no ha sido una creación religiosa, sino la creación de la inteligencia laica.

Esta solución no surgió de la nada, sino de la historia.[21] En realidad, de una doble historia. La teórica, en la que tuvieron un papel principal los juristas españoles de los siglos XVI y XVII. Y la práctica, la de los movimientos sociales. Ambas deseaban limitar el poder político, que siempre ha aspirado a ser absoluto, y lo había conseguido en la Modernidad. Monarquías absolutas ha habido a lo largo de toda la historia, la diferencia es que en este momento aprovechan una profunda reflexión sobre el poder. «El absolutismo es el trabajo teórico de la monarquía sobre sí misma.»[22] «Con Maquiavelo —escribe Cassirer— nos situamos en el umbral del mundo moderno. Se ha logrado el fin que se deseaba, el Estado ha alcanzado plena autonomía. Pero este resultado cuesta caro. El Estado es completamente independiente.»[23] En un intento de justificación teórica, el absolutismo francés, por ejemplo, se apropia de algunos principios del derecho romano. Entre los más importantes: «Rex solutus legibus est» («El rey no está sujeto a las leyes», Ulpiano, Dig. 1,3,31); «Quod principi placuit legis habet vigorem» («Lo que complace al príncipe tiene valor de ley», Ulpiano, Dig. 1,4,1). Tal vez la más completa sea «Princeps solus conditor legis» («El príncipe es el único fundador de la ley»). La fórmula aceptada de la *lettre de cachet*, que permitía encarcelar a una persona por una orden directa del rey, sin acusación ni juicio, ponía de manifiesto la superioridad del rey sobre la ley. Abría las puertas a la arbitrariedad.

Este modelo tradicional estaba muy claro: el legislador promulga leyes que confieren derechos a los individuos. En el nuevo modelo, los sujetos defendían que ellos tenían derechos previos a la acción del monarca, que no podían estar a su merced. El nuevo modelo parecía colgado del aire. ¿De dónde venían esos derechos previos, esos derechos subjetivos que todos los hombres tenían? Una solución era hacerlos depender directamente de Dios (ley eterna) y otra, hacerlos depender de la naturaleza (ley natural). Ambas soluciones fueron defendidas por los teólogos juristas. Pero el poder absoluto se negó a aceptar ninguna de las dos. Todos los derechos procedían del monarca, aunque este los promulgara como representante de la divinidad. Jacobo I de Inglaterra hizo quemar públicamente las obras jurídicas de Suárez.

Los intentos de limitar el poder tenían ya una larga historia. En Inglaterra, la primera iniciativa había procedido de los nobles: en 1215 hicieron que el rey Juan firmase la Carta Magna, que limitaba los poderes reales. Apelaban para ello a sus derechos consuetudinarios. El rey debía consultar a los barones antes de subir los impuestos. El tema estaba en el ambiente. En 1188 se había establecido un acuerdo parecido en las Cortes de León; en 1192, en las Cortes Catalanas, y en 1222, el rey de Hungría firma la Bula de Oro.

La pugna entre poderes se mantuvo. En 1603, Isabel I, la hija de Enrique VIII, murió sin descendencia, y los Tudor fueron sustituidos por los Estuardo. Jacobo I quería ser rey absoluto. Entonces el Parlamento era el encargado de limitar el poder real, pero Jacobo I pensaba que Dios confería directamente su poder legislador en el rey, por eso decía a su heredero: «Dios os ha convertido en un pequeño dios para sentaros en el trono y gobernar a los hombres».[24] Luis XIV de Francia instruía al delfín de la misma manera: «El que ha dado reyes al mundo ha querido que estos fueran honrados como sus representantes, reservándose Él solo el derecho de juzgar sus acciones». Y el propio Bossuet, predicando ante el rey en el Domingo de Ramos de 1662,

exclamaba: «Sois dioses aunque seáis mortales, y vuestra autoridad no muere jamás».

La noción de derechos innatos a la condición humana suponía enfrentarse a este afán de poder. Eso lo comprendieron muy bien los redactores de la Declaración de 1789. En la Asamblea Nacional hay mucho odio y miedo reprimido, pero Mirabeau, encargado de la redacción, pide que no cedan al resentimiento, ya que entonces acabarían haciendo «más una declaración de guerra a los tiranos que una declaración de los derechos del hombre». Quieren ganar la batalla de la legitimidad. No les importa tanto derrocar a la monarquía —ni siquiera estaba en sus planes — como instaurar un nuevo poder en el corazón del antiguo: los derechos inalienables. Cuando se discute si conviene incluir una declaración de deberes, se niegan. No, los deberes pertenecen al orden viejo. Ahora lo importante es fundar, crear; las bases de la gran regeneración estaban claras. En el comienzo de todo, antes que el rey, antes que la sociedad, antes que las leyes, están los individuos independientes poseedores de derechos. Tocqueville lo dice con su precisión habitual: «La noción democrática de libertad afirma que el hombre, al nacer, trae un derecho igual e imprescriptible a vivir independientemente de sus semejantes, en todo lo que solo le afecta a él, y a regular como quiera su propio destino».25

Esta idea transformó Europa. En 1834, Karl von Rotteck escribía: «Ningún acontecimiento mayor, quizá apenas alguno igual a la Revolución francesa en la historia de la humanidad: la gran mayoría de los bienintencionados de todos los países, en cuanto alumbró por doquier una idea de derechos civiles y humanos, se declaró en voz alta, incluso con entusiasmo, a favor de los principios y de los primeros éxitos de la Revolución».26 Hölderlin habló de la Revolución como «nueva hora de la Creación», y Hegel escribió: «Que el hombre se apoyara en la cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y construyera la realidad a partir de sí mismo fue un magnífico amanecer».

La Revolución francesa no es la Ilustración, sino una

consecuencia de esta con luces y sombras, algunas de estas terribles; pero la aceptación política de los derechos subjetivos es un momento estelar. En 1845, Clemens August Perthes iniciaba su libro *Das alte Staatswesen von der Revolution* con unas palabras contundentes: «Entre nuestros tiempos y el tiempo de nuestros padres se alza la divisoria de la Revolución». Saint-Just relacionó este momento con la felicidad: «Con la Revolución ha entrado la felicidad en Europa». Cuando más de siglo y medio después se aprueba la Declaración Universal de los Derechos Humanos, Seán MacBride, secretario general de la Comisión Internacional de Juristas, premio Nobel de la Paz, dijo: «La Declaración ha sido un punto clave en la historia de la humanidad. Es la carta de libertades del oprimido y del humillado». Es una manera de hablar de la felicidad.

11

El paso de la obediencia a la autonomía

Las confusiones de la libertad

Incluso René de Chateaubriand, que osciló entre el entusiasmo y el espanto, quedó fascinado por la novedad de la Revolución. «No supimos ver lo que había que ver. Se admiró lo que hacía falta condenar, el accidente, y no se valoró el cambio de costumbres, de ideas, de poderes políticos, la renovación de la especie humana, cuya era estaba abierta por la toma de la Bastilla. La brutal cólera destruía, pero bajo esa cólera se ocultaba una inteligencia que fijaba entre esas ruinas los fundamentos del nuevo edificio.»[1] En realidad, esa renovación de la especie humana no era más que la consecuencia del paso de la servidumbre a la libertad. La humanidad salía de la infancia dogmática y alcanzaba la madurez crítica. Así lo resumió Kant enunciando el lema de la Ilustración: «Atrévete a pensar». Había que alejarse de la obediencia para aspirar al autogobierno.[2]

Aunque estimulada por las ideas, la lucha definitiva se daba en el terreno de las emociones políticas. Lo mismo que suponía para el pensamiento liberarse de los argumentos de autoridad era para la política zafarse del poder absoluto. Lo que para el pensamiento era la apelación a la razón, para la política suponía el reconocimiento de los derechos. La razón científica y la razón política iban de la mano: lo habían hecho durante siglos, en ese largo proceso ilustrado del que he hablado, pero ahora, en la Europa del siglo XVIII, su colaboración parecía haber triunfado. Por fin la libertad

se imponía a la sumisión. Pero el triunfo no fue tan sencillo.

En julio de 1789, La Fayette, el general que había luchado por la independencia de América, presentó en la Asamblea francesa un proyecto de declaración de derechos. Hizo un breve discurso: «Para que los pueblos amen la libertad, basta con que la conozcan». Era un optimista. Lally-Tollendal, un elocuente diputado, pronunció un largo discurso en que explicó que la declaración americana valía para un pueblo joven, donde casi todos eran propietarios. Pero Francia era un pueblo antiguo, acostumbrado a la sumisión, atado por siglos de historias, de compromisos y de supersticiones. Cuando los oficiales franceses estaban a punto de regresar terminada la guerra americana, Cooper, un prohombre de Boston, se dirigió a ellos en tono de advertencia: «Llevad con vosotros nuestros sentimientos, pero, si intentáis implantarlos en un país que ha sido corrompido durante siglos, encontraréis obstáculos más invencibles que los que nosotros hemos encontrado. Nuestra libertad ha sido conquistada con sangre, pero vosotros tendréis que derramarla a raudales para que la libertad pueda echar raíces en el viejo mundo».[3]

La «historia de la libertad» está por hacer y es un complemento de la «historia del poder y la obediencia» que ya inicié páginas atrás. Hay, por supuesto, miles de estudios fragmentarios, pero falta una narración que se mueva a la vez entre la experiencia individual, los movimientos sociales y la evolución de las ideas. La Filosofía de la Historia de Hegel no lo consigue, porque la historia queda acogotada bajo la presión de la idea. Benjamin Constant hizo un brillante esquema con su distinción entre «libertad de los antiguos» y «libertad de los modernos», pero se quedó en eso. La historia de la libertad fue el gran proyecto de lord Acton, que no llegó a culminar. Michel Foucault habría podido desarrollarla, pero se deslumbraba con demasiada facilidad por sus propios hallazgos. Annelien de Dijn ha hecho un esfuerzo meritorio para realizar esa tarea. Se ha centrado solo en la historia de la libertad política, pero siendo muy consciente de que no se trata de un debate

intelectual, sino de feroces enfrentamientos políticos, en los que, literalmente, muchos participantes perdieron la cabeza.[4]

Sin duda, tenía razón la conmovedora madame Roland cuando en el patíbulo gritó: «¡Libertad, libertad! ¡Cuántos crímenes se han cometido en tu nombre!». Y también la tenía Jeremy Bentham cuando en su *Deontology* escribe que no hay palabra más equívoca que *libertad*. Una vez más, la evolución de las culturas puede permitirnos comprender mejor las idas y vueltas de esta idea.

La pasión por la libertad

¿Debemos incluir el deseo de libertad dentro de las grandes motivaciones humanas? ¿Es un componente esencial de la felicidad? La historia de la obediencia que hemos esbozado lo pone en duda. La especie humana emerge de un proceso de autodomesticación. No nos define la búsqueda de la libertad, sino la del autocontrol. El término *libertad* es tan confuso que resulta peligroso utilizarlo sin precisiones previas.

En mi juventud leí apasionadamente a Jean-Paul Sartre. Era una filosofía de la libertad absoluta. La conciencia siempre podía decir no. En *La república del silencio*, Sartre afirma que el torturado es quien elige cuándo quebrarse, no el torturador. Es el sujeto quien elige cuánto dolor está dispuesto a soportar, quien elige hablar y delatar a los otros o bien resistir las torturas hasta las últimas consecuencias. La decisión será una decisión solitaria, gratuita y omnipotente. Pero su idea de libertad era abstracta, pura, higiénica, de platino iridiado, todopoderosa, porque emergía de la nada y nada la entorpecía. Era una libertad de cine, es decir, de ese mundo perfecto que el pequeño Sartre veía en las películas. Pero al salir a la calle se encontraba con la facticidad, con la viscosidad del deseo, con la realidad. Afirmando románticamente esa dura libertad pretendía salvarse de la facticidad, del pasado, del carácter, de las motivaciones. La

libertad absoluta tenía que ser pura espontaneidad, manifestada en «actos gratuitos», sin motivo. Frases como «Cada cual puede elegir el pasado que quiere que influya en su presente» resultaban esperanzadoras para un estudiante de Filosofía. Cuando muchos años después releí a Sartre sin el entusiasmo de la juventud, llegué a la conclusión de que era un brillantísimo impostor intelectual. No lo estoy insultando, sino dándole la razón. Él, que no creía en la influencia del carácter, reconoció que tenía un carácter tímido que lo obligaría a mentir siempre. Y en parte lo hizo.

Desde el punto de vista psicológico, la libertad es un concepto incómodo. La mayor parte de los neurólogos niegan que el ser humano sea libre, porque unos ochocientos milisegundos antes de que decidamos una acción el cerebro ya lo ha hecho.[5] Skinner, el psicólogo más influyente del siglo XX, consideraba que las ideas de libertad y de dignidad habían supuesto una rémora para la humanidad, al haber impedido resolver los problemas sociales aplicando la ingeniería social, como en este momento quiere hacer China con su sistema de crédito social.[6] He estudiado este complicado tema en otros lugares y he llegado a una conclusión aprovechable para este proyecto: más que hablar de libertad como una propiedad innata y abstracta, debemos hablar de procesos de liberación. La afirmación «Todos los hombres nacen libres» no es verdadera, no se refiere a un hecho. Es un proyecto, un desiderátum, un *wishful thinking*. Los humanos biológicamente nacemos dependiendo por completo de nuestros cuidadores, parcialmente de nuestro genoma, después dependeremos de la cultura en que vivimos y de la experiencia de nuestros primeros años, que no podemos controlar. A partir de esos condicionamientos, los humanos intentamos liberarnos de aquellas cosas que nos hacen sufrir o que nos limitan. Por ejemplo, del poder tiránico, de la sumisión excesiva, de la ignorancia, del miedo, de la pereza, de las pasiones. Unas personas lo consiguen más que otras. Lo hacen movidas por su búsqueda de la felicidad que, para unos, consiste en la libertad y, para otros, en la

sumisión. Este enfoque, válido para comprender las acciones humanas, sirve también, a mi juicio, para entender los movimientos históricos.

La embrollada historia de las relaciones psicológicas entre felicidad y libertad tiene su trasunto en la embrollada historia de las relaciones históricas entre la felicidad política y la libertad, que son poco claras. En 1992, en la Convención de Viena para revisar la Declaración Universal de los Derechos Humanos, un bloque formado por países musulmanes, hinduistas, budistas y confucianos hizo frente común para afirmar que esos derechos son exclusivamente occidentales, y que olvidan otras grandes tradiciones que dan más importancia a la comunidad que al individuo, a la realización de los valores más que a la libertad, a la resignación más que al poder, a la paz más que a la guerra, a la obediencia más que a la rebeldía. Por su parte, Tyler Stovall ha defendido recientemente que la idea de libertad es una idea blanca.7

En 1920, Fernando de los Ríos, diputado del Partido Socialista Obrero Español, viajó a la Unión Soviética. En una entrevista con Lenin, el dirigente socialista le preguntó cuándo tendrían libertad los ciudadanos soviéticos, a lo que, según De los Ríos, Lenin le respondió: «¿Libertad para qué?».

A QUÉ LLAMAMOS «LIBERTAD»

Un primer deseo de libertad podemos verlo en los animales, y solo significa rebelarse contra todo lo que pueda impedir la realización de los deseos. El perro que pugna por soltarse de la cadena que lo ata no quiere ser libre, quiere poder correr. El *sapiens* siente lo mismo. En este primer sentido, libertad es poder hacer lo que a uno le viene en gana, y esta pulsión original está en la base de todas las peripecias de la idea. A estas alturas de nuestra investigación, podríamos identificarla con el deseo mismo de felicidad: satisfacer todos mis deseos o, en términos más gráficos, disfrutar de todos los placeres. Pero esta creencia tan evidente ha

sufrido una crítica por el mismo desarrollo de la idea de felicidad, que nos ha ido alejando de la animalidad. Los placeres no podían servirnos de única guía, porque debían controlarse para hacer la vida vivible y la convivencia posible. Demócrito, anticipándose a Epicuro, había establecido que «el placer y el dolor constituyen el criterio de lo útil y de lo perjudicial» (Diels, B 188.189). Pero este sentido hedonista quedaba inmediatamente atenuado por otras máximas en que se prescribe que el placer debe regularse por la razón. «Para los hombres, la felicidad nace de la medida en el placer y de la proporción de la vida. Todo efecto o exceso acarrea cambios para mal, y produce grandes perturbaciones en el alma» (Diels, B 191). Epicuro habla de un goce superior, *jará*, «alegría», un sentimiento que merecería un estudio detenido. Bergson oponía precisamente la alegría al placer, pero no podemos detenernos en ese precioso tema.8 Me interesa solo señalar que el sencillo lema «Libertad para disfrutar» ha sido siempre controlado por las sociedades que han impuesto límites a esa pulsión, para que no se convierta en destructiva y, además, esclavizadora. El placer siempre supone la consecución de un premio, y este guía la acción. Es conductismo en estado puro. Consecuencia: quien domina la concesión de premios determina la acción. Es una de las herramientas del poder. Quien distribuye la droga maneja al drogadicto. Quien maneja el acceso a la salvación domina al fiel.

Las experiencias cambiaron la orientación de la búsqueda de la felicidad. Buscar el placer era una solución engañosamente sencilla. Esta maduración de la experiencia, que es muchas veces la sabiduría de los escaldados, es lo que da sentido al hilo de oro que seguimos. El análisis de las necesidades humanas que esbocé en el capítulo primero descubría tres fundamentales: el placer (incluso una persona tan piadosa como Tomás de Aquino insistió en que no se podía vivir sin alguno), la necesidad de una convivencia satisfactoria, y el aumento de las posibilidades de acción y superación. Una idea más clara de la felicidad

añadía a la búsqueda del placer la libertad para buscar la felicidad en la convivencia, y la libertad para buscarla en el aumento del propio poder.

Vivir en la ciudad supuso un cambio en la idea de libertad. Previamente, la estructura social básica era patriarcal. El estatus de persona se adquiría por la pertenencia a una familia, en la que se estaba sometido al patriarca. Como mostró convincentemente Gernet, al entrar en la ciudad el poder de la familia se diluye o, al menos, queda integrado en un poder más amplio, con el que el individuo puede tener relaciones más flexibles. Por ejemplo, en Grecia aparece un doble significado de la palabra *libertad*: un hombre es libre si no es esclavo, y una ciudad es libre si no está sujeta a ningún otro poder. De esa manera, un hombre verdaderamente libre es el que disfruta de ambas libertades: no es esclavo y es ciudadano de una ciudad libre. El deseo de libertad se movió en esos dos registros. Los filósofos añadirían una tercera condición: tampoco debía ser esclavo de sus pasiones. Las culturas orientales consideraron que esta era la verdadera libertad, lo que las hizo preocuparse menos por la libertad política. En Europa, los estoicos también rondaron esa idea: el sabio puede ser libre incluso en el más tremendo de los tormentos. Desde el punto de vista social, se manifestó una dualidad que continúa aún. La libertad ciudadana podía entenderse como «la ausencia de coacción» o como «capacidad para intervenir en el gobierno de la ciudad». Es lo que Benjamin Constant denominó «libertad de los modernos» (disfrute de los derechos) y «libertad de los antiguos» (participación en el gobierno). Esta distinción la retomó el siglo pasado Isaiah Berlin con su oposición entre «libertad negativa» (la moderna) y «libertad positiva», lo que en el fondo supone la separación de dos conceptos que con frecuencia se confunden: «liberal» y «democrático». Un sistema liberal puede no ser democrático y un sistema democrático puede no ser liberal. El auge de democracias iliberales en la actualidad es una prueba de ello.

La pregunta de Fernando de los Ríos continúa

planteada: «¿Libertad para qué?».

¿Por qué valoramos tanto la libertad?

No es una pregunta retórica, ni siquiera una pregunta fácil de contestar. Orlando Patterson ha mostrado que la libertad es un valor apreciado solo en Occidente. «Nadie negaría que la libertad permanece sin competencia como el valor supremo en el mundo occidental. En cambio, los pueblos no occidentales han pensado tan poco en la libertad que muchos de ellos ni siquiera poseen una palabra para designarla. Por ejemplo, en Japón la palabra que se usa para ello —*jiyu*— solo adquirió ese significado en el siglo XIX, por influjo occidental. Antes, significaba "licencioso".»[9] Las culturas orientales aprecian más la concordia, la paz, la justicia. La cultura china, por ejemplo, ha priorizado la armonía, lo que explica algunas situaciones políticas actuales, como la defensa que hace el régimen chino de una democracia que no se basa en el camino (libre o no libre), sino en el fin (justo o no justo). Lo importante es que el gato cace ratones, sea libre o esclavo. La libertad puede estar enfrentada con la justicia. ¿Qué es mejor, un mundo libre pero injusto, o un mundo justo aunque no libre? Ya hemos visto que Skinner prefería este último. Muchos estudios sobre la esclavitud han mostrado que el nivel de vida de algunos esclavos era superior al de campesinos en teoría libres. Hay esclavos felices. Al estudiar la pasión amorosa a través de las cartas de amor, comprobé que el sentimiento de sumisión, dependencia, esclavitud, respecto a la persona amada era constante. Las cartas de amor de Mariana Alcoforado, la monja portuguesa, son un paradigma conmovedor y trágico.

Libertad es la capacidad personal y el espacio público que me permite desarrollar mi proyecto personal de felicidad. Enlaza, pues, con el dinamismo básico que impulsa toda la historia que estamos contando. Solo yo sé lo que quiero, lo que me agrada y me desagrada, y solo yo puedo estar seguro de mi interés por mí mismo. Quiero que

las cosas me vayan de acuerdo con mis preferencias, sin estar al albur del destino ni de la voluntad o capricho de los demás. Prefiero que mi felicidad dependa de mí mismo, en esto consiste el deseo de libertad. Como afirmó el sensato John Stuart Mill, todo el mundo quiere que le dejen organizar su vida, «porque su propio modo de arreglarla es el mejor, no porque lo sea en sí, sino porque es suyo».

El deseo de libertad está, pues, suscitado por la desconfianza. Quien cree firmemente que su vida está en buenas manos, mejores incluso que las suyas propias, sea la madre, el emperador, el Führer, el Estado o Dios, no echa en falta la libertad. El sentimiento fundamental de la cultura japonesa era *amae*, la confiada dependencia del superior. Erich Fromm describió el miedo a la libertad, la necesidad que tiene mucha gente de no tomar decisiones. La creencia en la Providencia y en que ella cuidará de mí me hace confiar en sus designios. ¿Para qué me voy a rebelar? ¿Por qué voy a echar en falta la autonomía?

La rebelión está fuera de los intereses de quienes confían ciegamente en la Providencia. Lo que hace que sean quienes carecen de ella y se sienten ofendidos, humillados o maltratados quienes peleen por los derechos.

¿Por qué hay que desconfiar del poderoso?

El poderoso no necesita apelar al derecho: lo impone. En este momento hay guerra en Ucrania. Aunque Putin intenta justificar la invasión, en realidad no lo necesita. Tiene poder para invadir, y ese poder es expansivo por naturaleza, cuenta con malos sistemas de frenado. La historia muestra que los humanos vivimos zarandeados entre los cuernos de un dilema: necesitamos una estructura de poder político, pero desconfiamos de él. Iluminado con rayos gamma, el motivo aparece claro: la pasión por el poder es demasiado fuerte. Conseguirlo entraña demasiados esfuerzos y, muchas veces, concesiones. Además, el ejercicio del poder produce lejanía y una cierta insensibilidad. El dicho popular «No se puede hacer una

tortilla sin romper los huevos» lo podría usar cualquier político y, de hecho, se les ha atribuido a muchos, entre ellos al contrarrevolucionario francés François-Athanase Charette de La Contrie o a Stalin. Sería precipitado considerar moralmente perversa esa insensibilidad, porque se trata de algo más profundo: el ejercicio del poder altera la perspectiva. «No hay que esperar que los reyes filosofen —escribió Kant— ni que los filósofos sean reyes. Tampoco hay que desearlo, porque la posesión del poder daña inevitablemente el libre juicio de la razón.» Se repite con frecuencia la frase de lord Acton: «El poder corrompe». No se trata, en su origen, de una corrupción moral —hay muchos políticos honrados—, sino de una corrupción de la percepción.

Resulta llamativo que los mismos que reconocían el origen divino del poder político desconfiaran de él. «¿Quién no sabe —decía el papa Gregorio VII en una carta al obispo Hermann, de Metz— que los reyes y los príncipes derivan su poder de unos hombres desconocedores de Dios, que aspiraban a avasallar a sus semejantes mediante el orgullo, el pillaje, la traición, el asesinato y, por último, mediante todo tipo de crímenes, por instigación del diablo, el príncipe de este mundo?»[10] San Agustín pensaba lo mismo, y Tomás de Aquino admitía que las relaciones de dominio eran un hecho natural teniendo en cuenta las propensiones del ser humano, si bien estaba convencido de que se trataba de una institución que tenía sus raíces en el pecado. Los comentarios de los teólogos medievales muestran la fascinación y el temor ante el poder. Guillermo de Poitiers (1071-1126) comenta la entrada de su príncipe, el joven duque de Normandía, al frente de su caballería: «Era a la vez un espectáculo seductor y terrorífico».[11] Maquiavelo comenta la educación que da a Aquiles el extraño Quirón, mitad hombre y mitad bestia, y saca la conclusión de que el príncipe debe ser así: mitad bestia y mitad hombre.[12]

Hegel, que admiraba a los grandes hombres que cambian la historia, admitía que su fuerza innovadora los obligaba a la violencia. Aun así, ese comportamiento no era

inmoral, porque lo aplicaban por el bien de una idea, por la que incluso estaban dispuestos a sacrificarse. Ya vimos este espejismo al hablar de las Cruzadas. Señalaba un rasgo de psicología social: el querer del pueblo es confuso, y el gran hombre lleva a la claridad ese cúmulo de confusiones poco conscientes. Bueno, el gran hombre o cualquier diseñador de moda. El querer del *influencer* define el querer del influenciado, que previamente debe dejarse influir. Hegel sucumbió a la imagen del gran hombre. «He visto al emperador (el alma del mundo) salir en misión de reconocimiento —escribe en una carta—. Es, en efecto, una sensación maravillosa ver a un individuo así, situado en un punto, montando un caballo, que se extiende sobre el mundo y lo domina.» Es verdad que mucho más tarde reconocerá que «el triunfo de lo universal solo se gana con el dolor de los particulares». Como diría un castizo, «a buenas horas, mangas verdes».

El deseo de poder y su ejercicio provocan sesgos cognitivos y afectivos bien conocidos por los psicólogos. En España, popularmente, se llama «síndrome de la Moncloa». Es el efecto *hýbris* analizado por lord Owen. Los psicólogos experimentales aseguran que el poder —no solo el político, sino también el económico— insensibiliza. El poder, inevitablemente, separa. Uno de los problemas de la democracia es que los diputados son elegidos por el pueblo, pero, en cuanto ocupan su escaño, irremediablemente, pertenecen a una élite.[13] El anarquismo sostiene que la solución es eliminar todo poder, pero no resulta una afirmación creíble. Marx pensaba que el Estado desaparecería por obsolescencia una vez que el proletariado se hubiera liberado de la alienación. La experiencia histórica permite pensar que estaba en un error. El poder es necesario y el poder es temible. La experiencia de la humanidad ha ido perfilando una solución: crear un contrapoder. Ese deseo tenía que venir de los afectados. Los fuertes podían plantear una competición, pero los débiles solo podían apoyarse en una fuerza simbólica: el derecho. Esta era la gran novedad. Por usar un término de moda: los

derechos *empoderan*, dan poder. Pero no son una fuerza real, sino simbólica: representan la voluntad de otros ciudadanos de reconocerlos. Son un proyecto compartido. Su poder es fiduciario, como el del dinero. Su eficacia depende de la fe que los usuarios tengan en él. Con los derechos pasa lo mismo. Por eso es tan importante conocer su génesis, su fuerza y sus debilidades. Los derechos permiten llegar adonde las propias fuerzas no permitirían. Cuando defiendo mi derecho a la vida, cuento con que la sociedad va a ayudarme a protegerla. Parece que la raíz teutónica de *free* («libre») describía la situación del hombre que dentro de la tribu tenía protección y amparo jurídico. Asimismo, el término latino *liber* y el griego *eleutheros* parecen denotar pertenencia a una tribu.[14]

Los juristas romanos distinguieron entre «derechos de propiedad» y «derechos de crédito». Los derechos de propiedad me permiten acciones reales sobre cosas que son mías. Puedo quemar mis libros, comerme mis berzas, escribir. Para ejercer esos derechos, decían los romanos, solo se exige de los demás su inhibición: que no entorpezcan el uso de mi derecho, la libre disposición de lo que me pertenece. Es el concepto liberal de derecho. Los llamados «derechos de crédito», por el contrario, exigen que otros realicen alguna acción que me deben, para que yo pueda realizarlo. Son los derechos que derivan de todos los contratos. Si compro un pasaje a Nueva York, tengo derecho a viajar, pero si la compañía aérea se inhibe, seré incapaz de ejercerlo: ella es, por tanto, colaboradora imprescindible en la ejecución de mi derecho. Creo que hay que llevar esta distinción hasta el extremo y afirmar que todos los derechos son derechos de crédito. Las mónadas no tienen derechos. Robinson Crusoe, solo en su isla, tampoco. Todos los derechos son, pues, intersubjetivos, recíprocos, mancomunados. Se mantienen gracias a la cooperación ajena. De ahí que sean necesarios pero precarios.[15] Eso convierte la idea de libertad negativa, ideal del liberalismo libertario, es decir, la afirmación de que la libertad se consigue cuando nadie interfiere en el ejercicio de mis

derechos, en fruto de la ignorancia o de la impostura. El derecho es un poder simbólico, lo que significa que no es una propiedad mía en el mismo sentido que lo es la fuerza, sino que remite a la fuerza prestada por los demás para mantener mis derechos. El derecho de propiedad también. Solo es absoluto si la sociedad está dispuesta a defender que es absoluto. Nos introduce en una tupida red de reciprocidades. Fantástica en el doble sentido de estupenda y ficticia. De ahí su carácter precario, que nos hace vivir siempre en vilo. De ahí la necesidad de reforzar una y otra vez esta estructura salvadora.

Eran los débiles los que tenían que refugiarse en el derecho, lo cual les parecía mezquino a los poderosos. Platón escribe: «Son los hombres débiles y la masa los que establecen las leyes [...] quieren atemorizar a los que son más fuertes que ellos [...]. En mi opinión, consideran una felicidad el tener lo mismo siendo inferiores». Nietzsche afirmó lo mismo en la *Genealogía de la moral*, y el régimen nazi lo llevó a sus últimas consecuencias con su teoría de las «vidas indignas de ser vividas», que justificó sus políticas de exterminio.16 ¿Cómo llegó a imponerse el débil al poderoso?

En teoría de juegos se habla de «juegos de suma cero», en los que el ganador se lleva todo, donde irremediablemente hay vencedores y vencidos, como ocurre en el tenis, y también en la vida social cuando el enfrentamiento se plantea en formato conflicto. Entonces triunfa el hilo de hierro. Por desgracia, es el que ha vencido en gran parte de nuestra historia; incluso pensadores tan diferentes como Max Scheler y Carl Schmitt han considerado que era la esencia de la política. Hay también juegos de suma positiva, en los que todos los participantes pueden obtener algún beneficio.17 El comercio sería uno de ellos, por oposición al robo con violencia. Pues bien, la justicia sería el paradigma de los juegos de suma positiva. Pensemos en un partido de fútbol. El equipo perdedor puede pensar que para él habría sido más conveniente haber jugado sin árbitro y sin reglas, porque era más fuerte.

A largo plazo, sin embargo, a todos les beneficia la existencia de reglas, porque, antes o después, aparecerían equipos o coaliciones de equipos más fuertes y brutales. Algo así sucede en todos los asuntos humanos. Los enfrentamientos se terminan o se resuelven. Se terminan cuando se acaban por la fuerza; pero, al no estar resueltos, al final se reactivarán como los incendios mal apagados. En cambio, se resuelven cuando se terminan, pero respetando valores aceptados por los implicados. La selección de esos valores es parte importante de nuestra historia. El viejo Hesíodo ya señaló que las bestias y los peces se devoran entre sí, «pero Cronos dio a los hombres la justicia, que es con mucho lo mejor que tienen». Para los griegos era la línea de demarcación entre la barbarie y la civilización.[18] Platón cuenta en el *Protágoras* que, cuando los hombres estaban a punto de perecer por su *hýbris*, por su desmesura, Zeus envió un regalo que los salvaría de morir: la ley y la justicia.

Sin duda, las víctimas, o el recuerdo de sus sufrimientos, han sido un poderoso motivo para buscar la justicia. Quisiera recordar en este momento a una politóloga que no tuvo el reconocimiento que merecía: Judith N. Shklar. Su idea más conocida es que la superioridad ética de un sistema político depende de que sea capaz de evitar las crueles vulneraciones que se pueden infligir históricamente al hombre. Insiste en ideas parecidas en *Los rostros de la injusticia*, donde señala que «la condición de posibilidad de la libertad es la ausencia de temores, y estos solo pueden ser superados mediante un orden institucional jurídico y político adecuado».[19]

Engarzando las cuentas perdidas

No se ha insistido lo suficiente en la relación de la justicia con la felicidad, con lo que cegamos el manantial afectivo de donde procede. Kant, empeñado en desligarlas, acabó sin saber cómo animar a la gente al cumplimiento del deber. No comprendió que la felicidad era, en su terminología, una

idea de la razón, un *focus imaginarius* hacia donde convergen los esfuerzos. La psicologización de la felicidad y su separación de la justicia han empequeñecido el término, convirtiéndolo en un eslogan publicitario, en una especie de hedonismo *light*, olvidando su potencia de ariete. Los protagonistas de la Revolución francesa pensaban que la felicidad era una idea nueva introducida en Europa, precisamente porque la consideraban una energía revolucionaria. Por eso me parece esencial recuperarla. La Felicidad es una gran movilizadora. Como señaló Kelsen, «el deseo de justicia es tan elemental y se encuentra tan fuertemente enraizado en la mente humana, porque es una manifestación del deseo indestructible del hombre de su propia felicidad subjetiva».[20] Este deseo indestructible nos ha salvado o, al menos, puede hacerlo. Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) criticó la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano porque le parecía un disparate deducir los derechos del «deseo de ser felices».[21] Erró el disparo. No se deducen de él, sino que están motivados por él.

Honneth ha querido explicar las luchas sociales fundándolas en «las experiencias individuales de menosprecio», que acaban confluyendo en una reclamación de reconocimiento colectiva. Hay, por supuesto, otras motivaciones que una historia de la búsqueda de la felicidad tiene que contemplar, porque estamos hablando de la lucha por configurar una felicidad política.[22] He de reconocer mi deuda con el historiador inglés Edward P. Thompson, que dedicó gran parte de su obra a estudiar las rebeliones sociales. Tenía la convicción de que las rebeliones sociales motivadas por los comienzos de la industrialización no eran solo la demostración de una situación económica insoportable, sino que estaban impulsadas por expectativas morales.[23] Todos ellos integran la corriente ilustrada. Honneth subtituló su libro *Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Thompson habló de una «economía moral»; Barrington Moore se refirió a un «contrato social implícito», un consenso

normativo entre grupos que cooperan en una comunidad. Hay levantamientos políticos motivados por la violación de las representaciones del honor.[24] En un artículo titulado «Integridad y respeto», Honneth cita un texto de Bloch: «Las utopías sociales se dirigen en su mayor parte a la felicidad o, por lo menos, a la eliminación de la necesidad y de las circunstancias que la conservan o la producen. Las teorías del derecho natural se dirigen predominantemente a la dignidad, a los derechos humanos, a las garantías jurídicas de la seguridad o la libertad humanas, en tanto que categorías del orgullo humano. La utopía social se dirige ante todo a la eliminación de la miseria humana, mientras el derecho natural, ante todo, a la eliminación de la humillación humana». Es la experiencia de la ofensa, la humillación y el desprecio la que va determinando el contenido de los derechos.[25]

12

Esta es nuestra mejor historia

Repertorio de liberaciones

Aranguren dijo en una ocasión que los filósofos estudiaban muchos libros sobre teoría ética, pero prestaban poca atención al estudio de las morales reales, tal como se habían puesto en práctica. Tenía razón. La historia es el banco de pruebas de las soluciones morales. La ética es un conocimiento inductivo: el conjunto de las soluciones más eficaces para acercarnos a la Felicidad. Y la historia que estoy contando es conmovedora, irritante, salvaje, santa y, sobre todo, incierta. Todas las sociedades han tenido que enfrentarse a los mismos problemas, pero los han resuelto de maneras distintas, lo que permite compararlas entre sí y aprender. Eso nos sumerge alternativamente en el pantano de la monotonía y en el torrente de la novedad. La historia de las reivindicaciones, de sus motivaciones, de los métodos que utilizaron, de las razones de su éxito o fracaso son esenciales para nuestra evolución. Forman parte de la historia iluminada con rayos gamma. Una historia a veces taquicárdica.

Tras años de estudio, sigo defendiendo la Ley del Progreso Ético de la Humanidad que María de la Válgoma y yo enunciamos hace dos décadas. Espero no haber caído en la perseverancia en el error que caracterizaba a los protervos. Pienso que es verdad que, cuando las comunidades se liberan de seis obstáculos —la pobreza extrema, la ignorancia, el dogmatismo, la impulsividad descontrolada, el miedo al poder y la insensibilidad ante el

dolor del extraño—, convergen hacia un modelo ético que se caracteriza por el reconocimiento de los derechos individuales, el rechazo a discriminaciones no justificadas, la participación en el poder político, las seguridades jurídicas, la libertad de pensamiento, la función social de la propiedad y las políticas de ayuda al necesitado.[1] Esta es la idea de felicidad que nació del proyecto ilustrado.

Cada una de esas conquistas se basan en una conquista previa, revolucionaria y pacificadora, la máxima concentración de lo novedoso: el derecho a tener derechos. Lo aprendí de Hannah Arendt, quien, a su vez, lo aprendió de su experiencia y de la experiencia de un pueblo desdichado: el alemán de los años treinta y cuarenta del pasado siglo. Padecieron, a la vista de todos, la culminación de una experiencia milenaria: el *argumentum ad terrorem*. El terrible aprendizaje por escaldamiento. Cuando lo que hemos llamado derechos previos a la ley, universales, individuales son conculcados, lo que aparece no es una peripecia histórica distinta, un experimento social curioso, una ocasión frustrada; lo que aparece es el horror.[2]

Mallarmé, disfrutando del pesimismo engreído del romántico francés, confesó su tristeza porque «j'ai lu tous les livres». Yo no los he leído todos, pero sí los suficientes para saber que los humanos han intentado buscar algún tipo de certeza que les sirviera para hacer pie cuando estaban a punto de ahogarse. Dicho en términos académicos: de nada sirve reclamar derechos si luego no somos capaces de ponernos de acuerdo en cuáles son. En el pesimismo moral veo un descomunal ejemplo de impostura. Quienes piensan que no podremos ponernos nunca de acuerdo porque no lo hemos conseguido en temas como el aborto o la eutanasia, apelarán a los derechos que niegan cuando alguien intente arrebatarles su casa, violar a sus hijas o dar pucherazo en las elecciones. Solo los académicos, protegidos por un sueldo y una pensión, frivolizan con el escepticismo sobre los derechos.

La ciencia es la destilación de la permanente lucha contra los errores, y la justicia es la destilación de la

permanente lucha contra la injusticia. Lo que llamamos «verdad» es un estado suficiente de verificación. Esta es la palabra clave. Por eso es imprescindible tanto en ciencia como en humanidades establecer criterios de verificación. En el caso de los sistemas normativos, se ha apelado a la experiencia del hombre justo (Aristóteles), a un *judicious spectator* (Hume), a la posibilidad de universalización (Kant), a un *impartial spectator* (Adam Smith), al *point of view of the universe* (Sigwick), a un superjuez imaginario (Dworkin), al «diálogo en igualdad de condiciones de todas las partes afectadas» (Habermas) y, con especial popularidad, a la «posición original y el velo de la ignorancia» (Rawls).[3]

Una sencilla aplicación práctica consiste en el experimento mental de decidir sobre la justicia de un hecho sin saber cuál es mi posición: si soy esclavo o dueño de esclavos, trabajador o empresario, rico o pobre, hombre o mujer, súbdito o ciudadano. ¿Preferiría estar protegido jurídicamente o sometido a la arbitrariedad del poder? ¿Preferiría ser discriminado o tratado equitativamente? ¿Me gustaría que el Estado decidiera si mi vida vale la pena de ser vivida?

Creo que la visión panóptica que propone la Ciencia de la Evolución de las Culturas es un buen método para resolver esas cuestiones. El observador de la historia es imparcial, escucha el diálogo de muchas posiciones, tiene un punto de vista universal y puede observar el éxito o el fracaso de las soluciones propuestas. La historia de las reivindicaciones de derechos que voy a contar es una aplicación de ese método. Son puntos de convergencia de la experiencia de la humanidad, y en todas aparece una misma conclusión: el reconocimiento de los derechos subjetivos es la mejor solución.

La lucha contra la esclavitud

La esclavitud es la más profunda negación de los derechos. El esclavo no tiene ninguno. «Servile caput nullum ius

habet», escribe el jurista Paulo a comienzos del siglo III (D.4, 5, 3, 1). Es fácil imaginar la total indefensión que eso produce. El esclavo romano tenía la condición de «cosa», *res*. Varrón, siguiendo a Aristóteles, decía que eran «herramientas parlantes». Aunque su dueño lo abandonara, su situación no desaparecería. «No por eso será libre; será simplemente un *servus sine domino*, del cual, como de otra cosa cualquiera de la que el dueño se desprende, podrá apoderarse quien quiera. En principio, el dueño puede hacer con él lo que le plazca: venderlo, donarlo, castigarlo, incluso matarlo.»[4] No era extraño que el esclavo quisiera huir, aunque casi siempre los capturaban. En castigo por la huida, se les cortaban la nariz o las orejas. Si reincidían, se les cortaban las piernas. En Francia se publicó en 1685 el *Code Noir*, un reglamento para el trato de los negros en las islas francesas de América. El artículo 44 decía: «Déclarons les esclaves être meubles». Como eran bienes muebles, en los libros de cuentas de las plantaciones se los incluía entre el ganado (*cheptel*).[5]

La esclavitud ha acompañado siempre al ser humano. En Oriente y en Occidente, en sociedades primitivas y desarrolladas, entre musulmanes y entre cristianos, en la lejanía y en la proximidad histórica. El Código de Hammurabi ya imponía terribles escarmientos: «El que ayude a escapar a un esclavo, sea muerto». El Imperio romano necesitaba entre 250.000 y 400.000 esclavos al año. En el siglo IX, los vikingos atravesaban Europa hasta llegar al mar Caspio para esclavizar a las poblaciones locales y venderlas en el sur. En tres siglos, más de trece millones de africanos fueron secuestrados y convertidos en mercancía, aunque solo once millones llegaron a las costas americanas, el resto murió durante el viaje por enfermedades, accidentes o malos tratos. En el siglo XIX había en la India ocho millones de esclavos.

En España, la esclavitud fue legal hasta finales del siglo XIX. Cánovas del Castillo presentó ante las Cortes un proyecto de abolición de la trata en 1867, pero no de la esclavitud en sí misma, que sobrevivió hasta 1886. Es decir,

se había prohibido el comercio, pero no se liberó a los que ya eran esclavos.

Durante el régimen nazi, los judíos fueron desprovistos totalmente de derechos y, en la actualidad, se calcula que puede haber 27 millones de esclavos. La ONU tiene un *Special Rapporteur* sobre las formas actuales de esclavitud. Aunque fue el primer derecho humano que obtuvo un consenso internacional, continúa vulnerándose. La esclavitud tradicional, los trabajos forzados, la servidumbre por deudas, el trabajo infantil en condiciones de esclavitud y las formas serviles de matrimonio no han desaparecido. Tampoco el mercado de seres humanos y la trata de mujeres. Las causas, como dicen los informes de la ONU, son el miedo, la ignorancia de los propios derechos y la necesidad de sobrevivir. La terrible consecuencia de esta experiencia histórica es que los humanos podemos acostumbrarnos a cualquier atrocidad.6

En todas las reivindicaciones de derechos nos vamos a encontrar con tres grandes obstáculos: los intereses, los mitos de legitimación y los sentimientos. Los intereses estaban claros: ganar dinero, tener mano de obra o combatientes baratos. Los mitos de legitimación son más sutiles. Según Aristóteles, hay esclavos por naturaleza. La esclavitud se considera por lo tanto una institución natural. Siglos más tarde se usó también otro mito legitimador: «La esclavitud era un medio para inspirar a los africanos el culto al verdadero Dios». Los sentimientos que mantuvieron la esclavitud fueron la falta de compasión —la inhumanidad—, el desprecio y, en algunos casos, el odio.

Ante el horror de su vida, el esclavo podía preferir la muerte. En 1767, unos holandeses de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales cuentan que iban a vender unos esclavos a un tratante: «El día en que íbamos a venderlos, registramos a fondo los calabozos en busca de cuchillos o armas, pero, por lo visto, no lo hicimos lo bastante bien. El resultado fue que, cuando se les ordenó que subieran al patio, se echaron para atrás y, de modo salvaje e inhumano, se degollaron a sí mismos y, cuando no

lo consiguieron a la primera, se clavaron el cuchillo tres o cuatro veces. El que tenía un cuchillo se lo daba al que no tenía. Un negro degolló a su esposa y después se degolló a sí mismo. El patio del principal fuerte de la noble compañía se convirtió así en un baño de sangre. Los que no se habían herido fueron cogidos, subidos al patio, vendidos en público y llevados a bordo de un barco inglés que esperaba».

Lo cierto es que había una completa ausencia de sentimientos hacia el sufrimiento de los esclavos. Este es un mecanismo que sigue amenazándonos: los excluidos son deshumanizados. Quienes los observan saben que sienten dolor, pero piensan que lo sienten como los animales, no como los humanos. Tendemos a pensar que los extraños no son tan sensibles como nosotros. Se prescinde de sus estados mentales, lo que para Gordon Allport era el prejuicio más terrible.[7] Durante la venganza japonesa sobre los habitantes de Nankín, un periodista de Tokio se horrorizó al ver a hombres colgados de garfios. Un oficial le explicó: «Usted y yo tenemos visiones completamente distintas de los chinos. Puede que usted los considere seres humanos, pero yo los considero cerdos. Y a criaturas así tenemos el derecho de hacerles lo que queramos».[8] Unos años antes, Goebbels había dicho exactamente lo mismo en la Sociedad de Naciones: «Con los judíos alemanes podemos hacer lo que queramos».

Esta insensibilidad es peligrosa porque actúa mecánicamente, con el automatismo de los prejuicios, favoreciendo un colaboracionismo a veces inconsciente. Hugh Thomas se pregunta con razón en su riguroso libro sobre la trata cómo pudo tolerarse durante tanto tiempo este negocio. Reyes, papas o filántropos que proclamaban su interés por la justicia mantenían esclavos a su servicio. ¿Qué pensar de Fernando el Católico, llamado por el papa «atleta de Cristo», que dio en 1510 el primer permiso para enviar esclavos negros en gran número al Nuevo Mundo para que extrajeran el oro de Santo Domingo?[9] En 1841, Jean-Baptiste Bouvier, obispo de Le Mans, publica las *Instructions théologiques à l'usage des séminaires et colléges*,

donde defiende que «un hombre puede tener derecho de propiedad sobre otro hombre». Más escandaloso es que una instrucción del Santo Oficio, durante el pontificado de Pío IX, declarara en 1866: «La esclavitud en sí misma no es en su naturaleza esencial contraria al derecho natural y divino, y puede haber varias razones justas de esclavitud».10

Los movimientos para la abolición de la esclavitud mantuvieron una larga lucha en los tres frentes mencionados: los intereses, las creencias y los sentimientos. En Inglaterra, boicoteos a las exportaciones coloniales, reuniones públicas, panfletos, comités locales y una organización nacional fueron, todos ellos, rasgos del movimiento antiesclavista. Triunfaron a principios del siglo XIX. En Estados Unidos, el movimiento fue igualmente activo, pero cosechó menos éxito porque la Constitución amparaba la esclavitud. Muchos escritores comenzaron a defender el derecho a la libertad de los esclavos por razones religiosas, compasivas o estrictamente filosóficas. La opinión pública tardó en aceptarlo, pero, tras siglos de luchas, el derecho a la libertad fue reconocido.

El reconocimiento de los derechos subjetivos innatos, individuales y universales es la mejor forma de proteger a todos los humanos por el hecho de serlo. Evita la arbitrariedad de que alguien determine qué vida vale la pena vivirse y cuáles pueden eliminarse.

La lucha por la igualdad racial

La abolición de la esclavitud reconocía el derecho a la libertad, que incluía implícitamente un reconocimiento de la igualdad de los seres humanos en lo referente a ese derecho. No fue bastante. Comprobaremos que todos los derechos se han ido consiguiendo con cuentagotas. La discriminación racial y la discriminación de la mujer son ejemplos claros. De nuevo tenemos que buscar los tres obstáculos: los intereses, los mitos de legitimación y los sentimientos.

El caso más escandaloso de segregación racial se da en

Estados Unidos, porque es una nación democrática que, además, sufrió una cruenta guerra civil para liberar a los esclavos negros. ¿Por qué se ha mantenido durante tanto tiempo el odio racial? Las enmiendas XIII (1865), XIV (1866) y XV (1870) de la Constitución estadounidense reconocían la igualdad de derechos civiles a la población negra, pero una parte importante de la sociedad blanca no estaba dispuesta a admitirlo, y la segregación se extendió por todo el país. Se establecieron normas que impedían que esos derechos se pudieran ejercer, por ejemplo el derecho al voto. En Misisipi, en 1890, se impusieron requisitos que, de hecho, impedían el sufragio de muchas personas: pago de un impuesto y una prueba de alfabetización que no requería solo saber leer y escribir, sino ser capaz de interpretar la Constitución. Luisiana introdujo la llamada «cláusula del abuelo», en virtud de la cual se otorgaba el voto a todos los varones adultos cuyos padres o abuelos hubieran votado antes de 1867, es decir, cuando los negros aún no tenían derecho al sufragio. Otros Estados siguieron el ejemplo.

El esquema de la oposición a la igualdad de derechos es el que ya conocemos: los intereses, los mitos de legitimación y los sentimientos. Ibram X. Kendi, en su libro *Marcados al nacer. La historia definitiva de las ideas racistas en Estados Unidos*, atribuye el fracaso en las políticas antirracistas en Estados Unidos a que no atacan el problema esencial, que es el de los intereses y el poder. «Hay mucha gente blanca situada en lo más alto del escalafón económico y político que temen que, si se acabase con el racismo, de hecho se estaría acabando con una de las herramientas más eficaces de cuantas tienen en sus manos para dominar, tener bajo control y explotar no solo a los no blancos, sino también a los blancos de ingresos medios y bajos.»[11] Creo que Kendi se deja llevar por la influencia posmoderna que lo explica todo por las estrategias del poder. Hay otros factores que un análisis psicológico social más afinado descubre. Entre ellos, las creencias, los prejuicios, los mitos de legitimación, el odio.

En este caso, como en el de la esclavitud, los mitos de

legitimación son torpes y repetitivos. Insisten en la inferioridad intelectual del negro, en su impulsividad, en la falta de control sexual, etcétera. Esas creencias repiten el patrón de todos los prejuicios: solo perciben los hechos que confirman sus ideas y no los que las rebaten. El fanatismo es un tipo de blindaje mental. Otros mitos se fundan en la identidad blanca, que se considera amenazada por la negritud. El supremacismo blanco es su más clara manifestación. El sociólogo Stephen Klineberg ha declarado que las leyes de inmigración de Estados Unidos antes de 1965 declararon claramente que «los europeos del norte son una subespecie superior de la raza blanca».12 Incluso un gran luchador contra el supremacismo nazi como Winston Churchill no estuvo libre del supremacismo blanco. En 1937 dijo a la Comisión Real de Palestina: «No admito, por ejemplo, que se haya cometido un gran error con los indios rojos de América o el pueblo negro de Australia. No admito que se haya cometido un error con estas personas por el hecho de que una raza más fuerte, una raza de mayor nivel, la raza más sabia del mundo, por decirlo de esa manera, haya entrado y tomado su lugar».13

El aspecto fundamental del racismo es, sin embargo, el odio. El odio es una emoción estrictamente humana, que deriva de otra que compartimos con los animales: la furia. En los años sesenta, Lucien Febvre indicó que un día habría que emprender una historia del odio, porque es un importante fenómeno histórico. Se han hecho algunos estudios parciales.14 Odiamos lo que nos amenaza, lo que nos ha ofendido o ha atentado contra nuestra identidad, lo que provoca envidia, la impotencia, la venganza no satisfecha, el amor no correspondido…, pero en este momento me interesa solo el odio político o social a una raza, a una religión o a un color.

El odio a los judíos, a los negros, a los homosexuales, a los herejes… tiene una característica especial. Deriva de un mecanismo cognitivo que he denominado «estigmatización categorial». Lo que se dice de una categoría (de un grupo) puede aplicarse también a todos sus miembros. Todos ellos

adquieren inmediatamente el mismo carácter. Es impuro, traidor, enemigo, hereje…, luego es odiable. El sujeto odiado pierde el carácter de persona: es solo un negro, un judío, un protestante, un católico, un musulmán.

El odio a los judíos es un ejemplo paradigmático de la construcción del «objeto a odiar». Sorprende por su larga genealogía, que justificó el título de un famoso libro de Robert Wistrich: *Antisemitism. The Longest Hatred*. De acuerdo con lo dicho, ser antisemita es creer que los judíos tienen características comunes, repelentes o demoledoras, que los distinguen de los que no son judíos. Lo llamativo de este largo odio es que las razones para mantenerlo han ido cambiando: es un rencor camaleónico. Unas veces, como en Tácito, se basa en lo que este considera «un apego cerril entre ellos, que contrasta con su implacable odio al resto de la humanidad»; otras, por haber sido los asesinos de Cristo; en posteriores ocasiones, por haberse dedicado con éxito al comercio. En el siglo XIX, según Hannah Arendt, aparece un fenómeno nuevo: el antisemitismo político. Los famosos *Protocolos de los sabios de Sion*, publicados en 1902, los culpaban de una conspiración para hacerse con el gobierno mundial e implantar el comunismo; durante la época de Franco se hablaba mucho de la conspiración judeo-masónica. El régimen nazi estableció una pedagogía sistemática del odio al judío desde la escuela, pero Peter Hayes, Erich Fromm, Adorno, Horkheimer y otros sociólogos se han preguntado por qué fueron los alemanes los que masacraron a seis millones de judíos. ¿De dónde brotó ese odio implacable e inhumano? Temo sacar una consecuencia triste: el respeto a los derechos es todavía un barniz sobre unas pulsiones primitivas que mantienen su fuerza.

El odio racial activa pulsiones muy elementales, como la de pertenencia a un grupo, que queda reforzada con el señalamiento de un enemigo. Nada une tanto como sentirse amenazado. Son emociones fácilmente inflamables, posiblemente por su origen evolutivo profundo. Los odios de religión son un ejemplo. Ya he hablado de la crueldad de

las Cruzadas. En *Biografía de la humanidad* he estudiado la pedagogía del odio como instrumento político.15 Barrington Moore cree que lo peor de esas violencias es la «creación de una aprobación moral de la crueldad». «Ya conocemos el proceso —escribe—. Es necesario definir al enemigo contaminado como elemento no humano o inhumano, es decir, situado al margen del grupo de seres humanos hacia quienes no se tiene la más mínima obligación en tanto que criaturas iguales a uno mismo. A partir de ahí, el enemigo contaminado se debe definir como una amenaza demoníaca al orden social existente. La deshumanización y la demonización sirven para disminuir o, en numerosos casos, para eliminar por completo los remordimientos o el sentimiento de culpa ante las crueldades más bárbaras y enfermizas.»16

La presencia del odio en los movimientos racistas es evidente. George Wallace, gobernador demócrata de Alabama durante cuatro mandatos, segregacionista furibundo que compitió con Lyndon B. Johnson por la nominación demócrata a la presidencia, tras recibir más de cien mil cartas de apoyo de gentes del norte, declaró: «Todos odian a las personas negras. Todo Estados Unidos es sureño». Al llegar a la presidencia de Estados Unidos, Obama afirmó que al fin se había alcanzado una «sociedad posracial». Los hechos no le dieron la razón. El éxito del movimiento Black Lives Matter puede considerarse un nuevo capítulo en la lucha por los derechos civiles.17

La lucha contra la discriminación femenina

La historia de la discriminación de la mujer es larga y tampoco ha acabado. Incluso un pueblo tan dotado para el derecho como el romano elaboró una institución que ha tenido una vida larguísima. De acuerdo con ella, la mujer emancipada del poder paterno por la muerte del padre continuaba dependiendo toda la vida del pariente varón más próximo, o del representante del padre que le servía de tutor. En la época antigua, al casarse, el marido romano

adquiría derechos sobre los bienes de la mujer, pero ¿en concepto de qué? La respuesta es asombrosa. La mujer pasaban *in manum viri*, «a manos del varón».18

Como en todas las discriminaciones, hay en juego unos intereses, unos mitos de legitimación y unos sentimientos. Los intereses en este caso son fáciles de comprender: la sumisión a favor del hombre, con sus ventajas domésticas, sexuales, sociales y económicas.

Los mitos de legitimación de la discriminación de la mujer son uno de los episodios más vergonzosos de la historia de las ideas. Resulta indignante que, hasta 1975, el Código Civil español equiparara a la mujer casada con los niños, los locos o dementes y con los sordomudos que no supieran leer ni escribir. Ninguno tenía capacidad jurídica para contratar, y ya he comentado el avance en la justicia que supuso ampliar esta facultad. La mujer tenía la obligación legalmente impuesta de obedecer al marido. Siendo esto escandaloso, lo es más la justificación que daba el Preámbulo de la ley de 2 de abril de 1958: «Existe una potestad de dirección, que la naturaleza, la religión y la Historia atribuyen al marido, dentro de un régimen en el que se recoge fielmente la tradición católica». (Quiero resaltar la mención a la naturaleza, concepto comodín.) En la discriminación de la mujer funcionan dos miserables mitos legitimadores. Primero: la mujer es peligrosa. Segundo: la mujer es mentalmente inferior, bien sea por su falta de inteligencia o por su falta de control. El gran muñidor de la teología católica —Tomás de Aquino— lo resume en una frase: «La mujer necesita del varón no solo para engendrar, como ocurre con los demás animales, sino incluso para gobernarse, porque el varón es más perfecto por su razón y más fuerte en virtud». La campaña contra la mujer fue cuidadosamente articulada hasta el disparate. En 1330, el franciscano Álvaro Pelayo, penitenciario mayor de la corte de Aviñón, redacta, a petición de Juan XXII, el tratado *De planctu Ecclesiae* [El llanto de la Iglesia], en el que expone «los ciento dos vicios de la mujer». Al menos no eran infinitos. El más grave es su infantilismo. La mujer es

crédula, se deja llevar por sus apetencias, es tan voluble como un niño, por eso no puede tener autonomía y debe estar siempre bajo la tutela del hombre. Frente a la racionalidad del varón, ella es un hervidero emocional. Los consejos llegan a la ridiculez. San Bernardino de Siena aconseja a los maridos que obliguen a sus mujeres a fregar diez veces los mismos platos: «Mientras las mantengas activas, no se quedarán asomadas a la ventana y no se les pasarán por la cabeza unas veces unas cosas y otras, otras».19

¿Qué sentimientos alimentan la discriminación? La misoginia es el odio a las mujeres, que puede tener causas biológicas y culturales. Hay también una estigmatización categorial parecida a la que hemos visto en otros tipos de discriminaciones. Además de los mitos de legitimación, la sexualidad ha añadido una especial complejidad. Los hombres han sentido la atracción y han jugado a sentirse dominados por ella. Se hacen las víctimas, lo que es una gran excusa. Los anacoretas, con Evagrio Póntico a la cabeza, solos en el desierto, sienten la peligrosidad de la mujer porque protagoniza los malos pensamientos. La insistencia islámica en que las mujeres lleven velos es un reconocimiento de la debilidad del varón ante los atractivos femeninos, que las hace culpables. En muchas culturas, la mujer representaba un mundo peligroso, encarnaba las oscuras fuerzas ancestrales. El hombre es cultura; ella, naturaleza.

Esta idea ha contagiado la historia humana como una enfermedad. Incluso una feminista tan influyente como Simone de Beauvoir insistió en el carácter enigmático de la sexualidad femenina: «Todo es misterioso para la mujer misma, oculto, atormentado». Y la inteligente Karen Horney llama a la mujer «el santuario de lo extraño». Los tabúes que han rodeado a la menstruación son un ejemplo más de esa extrañeza. A ese sentimiento de dependencia, de miedo a lo extraño, se une una instrumentalización del cuerpo femenino, que es, en el fondo, una deshumanización. En todas las personas discriminadas —por cualquier motivo—

se produce una devaluación de sus sentimientos: los sentimientos femeninos no cuentan, son desmesurados y falsos. Una tremenda encuesta entre jóvenes universitarios americanos reveló que un porcentaje alto creía que a las mujeres les gusta ser violadas, y que cuando dicen «no» en realidad están diciendo «sí».

La solución a esta situación vuelve a ser el reconocimiento de los derechos subjetivos, innatos, universales, independientes de la educación, la salud, la riqueza, el sexo, la edad. Las mujeres, en su búsqueda de la felicidad, han presionado durante siglos por conseguir la igualdad de derechos. En Occidente han conseguido enormes avances, pero no así en otras culturas, como la islámica, en que la discriminación sigue apoyándose en legislaciones religiosas.

En los últimos años, en Estados Unidos ha aparecido el movimiento *woke* («despierto»). Comenzó para defender los derechos de los afroamericanos del racismo sistémico, inconsciente, estructural. Pero otros movimientos reivindicativos como los feministas o LGTBI se han sumado a él. Había una justificación: todos ellos eran reivindicación contra discriminaciones que se consideraban injustas, pero que habían penetrado profundamente en las mentalidades e incluso en instituciones sociales.[20] Ibram X. Kendi ha intentado explicar por qué han fracasado las tres estrategias que los americanos han utilizado para erradicar el racismo: la abnegación de los blancos para mejorar las condiciones de las personas negras; el esfuerzo de las personas negras por demostrar su valía, y la acción educativa. Piensa con razón que los fanáticos son impenetrables a cualquier argumento o información.[21] W. E. B. Du Bois, un denodado activista por la defensa de los derechos, escribió en 1935: «Los líderes negros pensaban que los estadounidenses blancos desconocían o no alcanzaban a comprender las angustias de los negros. De acuerdo con eso, nos hemos dedicado durante más de dos décadas a poner nuestro empeño, mediante libros y periódicos, discursos y llamamientos, sirviéndonos de una panoplia de métodos de

agitación espectaculares, en presentar los hechos esenciales a los ciudadanos estadounidenses. Hoy no podemos albergar dudas de que están bien informados, pero, con todo, la mayoría sigue indiferente, impasible».[22] La educación, el ejemplo, la generosidad no van a erradicar las ideas racistas y menos aún las políticas racistas. «El poder nunca va a sacrificarse a sí mismo y renunciar a sus intereses; no se le puede persuadir de nada que vaya más allá de ellos. Hasta la fecha, quienes tienen el poder de abolir la discriminación racial no lo han hecho, y nunca se les va a persuadir ni a educar para hacerlo en tanto el racismo les suponga alguna clase de beneficio.» La solución que defiende Kendi es que hay que centrarse en las personas con poder. Los avances contra la discriminación se han dado cuando suponían algún tipo de beneficio para el poderoso, cuando el cambio antirracista es una alternativa preferible a las situaciones de alboroto y desorden promovidas por los manifestantes antirracistas, políticamente dañinas o poco beneficiosas económicamente. Lo importante, según él, es alcanzar el poder.

La lucha por la participación en el poder

Cuando la lucha contra la esclavitud se lleva hasta el final, se acaba en la democracia. Es lo que comprendieron los griegos. Es preciso liberarse de la tiranía, que podía venir tanto de un poder extranjero como de una fuente interna. Para Lisias, la lucha contra los Treinta Tiranos fue contra la esclavitud y por la libertad.[23] El propio autor oligárquico de la Constitución de Atenas admite que el pueblo «quiere ser libre y mandar» y que con un gobierno oligárquico caería inevitablemente en la esclavitud.[24] El ateniense estaba orgulloso de disfrutar de un ámbito vital que le permitía planear su vida. Y para mantenerlo estaba dispuesto a luchar. Pericles lo advierte: la libertad tiene que estar unida a la valentía. Un político conservador muy diferente a él, Nicias, anima a sus tropas con esa misma idea, antes de la trágica batalla de Siracusa en el año 413.

Lo cuenta Tucídides: «Les recordaba, además, su patria, el país más libre del mundo, y la independencia absoluta de cada uno en su vida privada».[25]

Los antiguos griegos nos proporcionan una experiencia que anticipa una disputa que continúa hasta hoy: el posible enfrentamiento entre la democracia y la libertad, la posible dictadura de la mayoría. Así lo cuenta lord Acton: «En una cierta ocasión, los atenienses reunidos en Asamblea afirmaron que sería monstruoso que se pudiera impedirles hacer lo que quisieran. Ninguna fuerza existente era capaz de contenerlos; decidieron que ningún deber debería frenarlos, y que no estarían sometidos sino a las leyes establecidas por ellos mismos. De ese modo, el pueblo ateniense, absolutamente libre, se convirtió en tirano; y su Gobierno, iniciador de la libertad europea, fue condenado con terrible unanimidad por los más sabios entre los antiguos. Condujo a la ruina a la propia ciudad pretendiendo dirigir la guerra discutiendo en la plaza del mercado».[26]

El experimento griego desapareció; se mantuvo, eso sí, en la memoria como un régimen ideal, pero apartado de la realidad. Los obstáculos volvieron a ser los mismos: en primer lugar, los intereses del poder. El poder nunca va a renunciar al poder.

Los mitos de legitimación se repiten monótonamente. Las desigualdades habían sido instauradas por Dios y era blasfemo ir contra ellas. La democracia despertaba igualmente sentimientos en contra. Los humanos, que han necesitado la sociabilidad, han ansiado asimismo distinguirse. Los bien situados tuvieron un miedo lógico a la democracia, porque, si los desheredados, el pueblo, tomaban el poder, se alteraría radicalmente su modo de vida. Durante los debates que en Inglaterra culminaron con la promulgación de la Reform Act de 1867, que amplió notablemente la base electoral, lord Salisbury, primer ministro, afirmó: «El descontento, la insurrección, incluso la guerra civil, a largo plazo, no constituyen una amenaza superior a la amenaza de una democracia absoluta y sin

restricciones. Lo que distingue a una buena reforma de una mala es que la buena no permite que la clase trabajadora disponga de la mayoría en este Parlamento, ni ahora ni en un futuro cercano». Por eso demócratas convencidos fueron partidarios de restringir el derecho a voto. Benjamin Franklin defendió que no era correcto conceder el voto a quienes no tuvieran propiedades, y John Adams, en su famosa *Defense of the Constitution of Government of the United States of America* (1787), daba la clave de la preocupación: «Si la mayoría controlara todas las ramas del Gobierno, las deudas serían abolidas en primer lugar; los impuestos recaerían gravosamente sobre los ricos, estando los demás exentos; y, al fin, una división igual de todas las cosas sería pedida y votada». A finales del siglo XIX aparecieron en Inglaterra pequeños sindicatos que buscaban representación en el Parlamento. En 1874, dos mineros fueron elegidos por el Partido Liberal. En 1888 se fundó el Partido Laborista escocés y en 1893, el Partido Laborista. Mucha gente pensó que su entrada en el Parlamento iba a suponer un cataclismo revolucionario, pero no fue así. A pesar de sus defectos, el sistema parlamentario introducía racionalidad en el Gobierno.27

En Estados Unidos comprendieron que un Gobierno representativo exige un electorado comprensivo e informado. Un antiguo argumento en contra de la concesión del derecho a voto al pueblo postulaba que el pueblo no disponía de la capacidad de tomar decisiones bien fundadas porque no estaba lo bastante educado. Los atenienses, como Jefferson sabía muy bien, solucionaron esto educando y estimulando a la ciudadanía, y propuso actuar de la misma manera en Norteamérica: «No conozco ningún guardián de los poderes últimos de la sociedad que no sean los mismos ciudadanos; y si creemos que no están lo suficientemente instruidos como para ejercer su control con un criterio saludable, el remedio no consiste en quitarles el control, sino en informar su criterio».28

En el verano de 1988, Francis Fukuyama publicó en la revista *The National Interest* un artículo que causó sensación.

Se titulaba «El fin de la historia», y afirmaba que la democracia liberal occidental suponía el fin de la historia. No entendiendo *fin* como «terminación» sino como *telos*, como el objetivo al que la historia ha tendido desde siempre. En el lenguaje de este libro, sería haber alcanzado la felicidad política. Fukuyama reconocía que aún no se había conseguido implantar del todo, pero que había razones importantes «para "creer" que es el ideal que "a la larga" se impondrá en el mundo». En realidad estaba recuperando las ideas de Hegel, quien pensaba, sin embargo, que la historia culminaba en un momento absoluto, en el que triunfaba la forma definitiva, racional, de la sociedad y del Estado. En 1806 Hegel vio, en la derrota de la monarquía prusiana por parte de Napoleón en la batalla de Jena, el triunfo de los ideales de la Revolución francesa y la inminente universalización del Estado que incorporaba los principios de libertad e igualdad. El Estado que emerge al final de la historia es liberal en la medida que reconoce y protege, a través de un sistema de leyes, el derecho universal del hombre a la libertad, y democrático en tanto que existe solo con el consentimiento de los gobernados. ¿Hemos llegado realmente al término de la historia? En otras palabras, ¿hay contradicciones fundamentales en la vida humana que, no pudiendo resolverse en el contexto del liberalismo moderno, encontrarían solución en una estructura político-económica alternativa?, se pregunta Fukuyama. Ni el fascismo ni el comunismo supusieron una alternativa.

Contra su teoría se levantaron críticas furibundas: era una visión optimista que olvidaba los fracasos de la democracia liberal en eliminar las desigualdades, su apoyo al régimen capitalista más desenfrenado, la aparición de modelos de democracia no liberales, y la decadencia de las democracias.[29] A pesar de sus limitaciones, creo que Fukuyama tiene razón al señalar la convergencia hacia las democracias. Sigue el dinamismo señalado por la ley del progreso ético de la sociedad. La experiencia histórica indica que, a pesar de sus limitaciones, la democracia es la

figura más completa que tenemos hasta el presente de la felicidad pública. Pasa la prueba del velo de la ignorancia: nadie que haya vivido en una democracia querría vivir en una dictadura sin saber cuál iba a ser su posición, es decir, si iba a ser el dictador o su víctima.

La lucha por la libertad de conciencia

En España, el último hereje fue ahorcado en 1826. Ni en prohibir la esclavitud, ni en conceder el voto a las mujeres, ni en permitir la libertad de conciencia fuimos madrugadores. El rechazo secular a este derecho revela que atentaba contra creencias muy básicas. Los intereses, los mitos legitimadores de las posiciones contrarias y los sentimientos eran muy potentes. En 1832, el papa Gregorio XVI llamó a la libertad de conciencia «delirio» (*deliramentum*), y en 1864, Pío IX la condenó incluyéndola en el *Syllabus* de errores. La libertad de conciencia hace peligrar los intereses del poder, que se encuentra más seguro sin disputas ideológicas ni críticas. El demócrata Jefferson escribía a un amigo: «Como todo el que gobierna, ahora experimento por mí mismo que no hay nada más molesto que la libertad de prensa».

El derecho a la libertad de conciencia lo han pedido siempre quienes se encontraban en peligro por sus ideas. Sin embargo, con una monótona frecuencia se olvidan de esa petición si llegan al poder. Un caso claro lo tenemos en el cristianismo. Durante los primeros siglos, los Padres de la Iglesia pidieron tolerancia al poder político. A principios del siglo III, Tertuliano escribe: «Tanto por ley humana como por la natural, cada uno es libre de adorar a quien quiera. La religión de un individuo no beneficia ni perjudica a nadie nada más que a él. Es contrario a la naturaleza de la religión imponerla por la fuerza». Aun así, en el año 313, Constantino reconoce legalmente el cristianismo, y sus sucesores acabaron prohibiendo el paganismo. Cambiaron las tornas, y a finales del siglo IV eran los paganos ilustres los que defendían la libertad de

culto. «Uno itinere non potest pervenire ad tan grande secretum», exclamó Símaco en el Senado romano en el año 384: «No hay un solo camino por el que los hombres puedan llegar al fondo de un misterio tan grande». Pero ya habían perdido la vez. Tengo que recordar a Voltaire: «La historia no se repite nunca, los seres humanos, siempre».

Lo mismo sucedió en el protestantismo. Lutero se rebela contra la Iglesia de Roma. Blande la libertad de conciencia, el libre examen, como arma devastadora. El individuo es el último tribunal para uno mismo. Reclama la libertad religiosa. «No se debe obedecer a los príncipes cuando exigen sumisión a errores supersticiosos, del mismo modo que tampoco se debe pedir su ayuda para defender la palabra de Dios.» Pero unos años después, cuando se siente fuerte, pide ayuda a los príncipes. El genio más frío de Melanchthon sacó las consecuencias. Enseñó que había que terminar con las sectas utilizando la espada y castigar a cualquier individuo que introdujese nuevas ideas. En 1530 manifiesta por escrito su opinión de que debería mantenerse la pena de muerte para castigar todas las ofensas contra el orden civil y eclesiástico. Lutero lo ratificó añadiendo al margen: «Me agrada. Martín Lutero». El Pacto de Augsburgo en 1555 intentó terminar con el problema señalando que correspondía a cada gobernante decidir qué religión había de observarse en su territorio. *Cuius regio eius religio*. Admitía la libertad religiosa, pero solo para el príncipe.[30]

No puedo seguir la larga lucha por la libertad de conciencia, con sus idas y venidas, como en Francia, con el Edicto de Nantes, que la establece en 1598, pero que anuló en 1685 Luis XIV. En 1776, Carolina del Norte la incluyó en su Constitución. La Declaración de los Derechos del Hombre la declaraba en su artículo 10: «Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, en tanto que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley».

Los mitos legitimadores del control del pensamiento eran muy potentes. El primero es la necesidad de mantener

la cohesión social. Cuando este es el valor que hay que proteger, la discrepancia es un peligro. La llamada de la tribu es muy poderosa. Por otra parte, la crítica es un peligro para el poder. Y por último, hay un juego maligno con la verdad. ¿La falsedad o la mentira son buenas? No, luego no pueden permitirse. Ni se puede admitir que en la escuela se enseñe una falsa tabla de multiplicar, ni que se enseñe una religión falsa. Esto nos lleva a plantear un posible nuevo derecho: el derecho a no ser engañado, adoctrinado ni manipulado mentalmente.[31]

Las garantías procesales

¿Desearía alguien sensato vivir en un régimen de arbitrariedad jurídica? ¿Le gustaría a alguien tener que meter la mano en aceite hirviendo para demostrar su inocencia? Las garantías procesales me parecen un gigantesco progreso de la humanidad, y es escandaloso que no dispongamos de una completa historia de ellas. Al menos, yo no la conozco. O solo conozco estudios racheados. La responsabilidad personal ha tenido un reconocimiento tardío. El pensamiento tribal, que emerge como una locura intermitente en nuestra historia, convierte en culpables a todos los miembros del grupo. La Biblia, por ejemplo, da por sentado que los hijos, o los hijos de los hijos, serán castigados por los pecados de los padres (Éxodo 20, 5). El pecado original, todavía admitido por la teología cristiana, es un resto ominoso de ese pensamiento arcaico. Conviene, sin embargo, no mirar con altanería esas ideas, porque, hasta hace muy pocos años, los hijos naturales sufrían exclusiones por los comportamientos de sus padres en nuestros civilizados países. La idea de responsabilidad colectiva ha estado muy extendida en todas las culturas. Entre los tarascos mexicanos, la responsabilidad se extendía hasta los sirvientes, «mandaban matar también a sus ayos y amas que lo habían criado (al hijo que se mandaba matar) y a los criados, porque ellos le habían mostrado aquellas costumbres».[32] La figura del «niño de azotes», que era

castigado por las malas acciones del príncipe niño, «cuya persona era intocable», o el «chivo expiatorio», cargado con las culpas de la colectividad, son otras pruebas de los disparates a los que puede conducir este tipo de responsabilidad colectiva.

La arbitrariedad del poder ha sido siempre una amenaza. En 994, el Concilio de Puy prohíbe a los señores «apoderarse de un campesino o campesina para obtener rescate, salvo que haya cometido efectivamente un delito».[33] En la Carta Magna inglesa quedaron ya recogidas algunas garantías: «Ningún hombre libre será aprisionado, desposeído de sus bienes, proscrito o desterrado o de alguna manera destruido. Nos no dispondremos sobre él, ni pondremos en prisión sino por el juicio legal de sus pares, o por la ley del país». «Nos no venderemos, ni negaremos, ni retardaremos a ningún hombre la justicia o el derecho.» Montesquieu comprende que «la libertad política consiste en la seguridad, nunca se halla más combatida esta seguridad que en las acusaciones públicas o privadas, luego de las buenas leyes depende más principalmente la libertad del ciudadano».[34]

No han perdido interés las agudas observaciones de Rudolf von Ihering sobre la desigual situación de «los ricos y los pobres en el derecho procesal romano»; a tenor de su penetrante estudio, se muestra cómo en el derecho romano preclásico, la carga de la prueba en el proceso correspondía siempre a los plebeyos en cualquiera de sus controversias jurídicas con los patricios. Esa carga de la prueba implicaba el sometimiento a tratos crueles y vejatorios: la obligación del plebeyo a tomar en su mano bolas de hierro candente o a la inmersión de su mano en una vasija con aceite hirviendo… Si en cualquiera de estas pruebas inhumanas el plebeyo emitía alguna queja, quedaba probada la falta de veracidad de su declaración.[35]

«Piensa mal y acertarás» es un ejemplo de supuesta sabiduría popular miserable. La teología cristiana, en especial la de tradición agustiniana, supone que el pecado original corrompió la naturaleza humana, luego todos

somos pecadores. Los contrailustrados argumentaron que la democracia era antinatural, dada la maldad intrínseca del *sapiens*. Sin embargo, Ulpiano, en el *Digesto*, prescribía ya que «es preferible dejar impune al culpable que perjudicar a un inocente». La «presunción de inocencia» es un notable avance jurídico.

Los regímenes dictatoriales siempre suspenden las garantías procesales porque les atan las manos. Durante la Revolución francesa se legalizó el Terror. En marzo de 1793 se creó el Comité de Seguridad General como órgano policial supremo, y un Tribunal de Excepción, que adoptará el calificativo de «revolucionario», con competencias para conocer de cualquier acto contrarrevolucionario. Estas medidas fueron seguidas de la creación, días después, de los Comités de Vigilancia Revolucionaria, con competencia para vigilar a todos los ciudadanos. Dos leyes legalizaron el Terror. El *Décret du 14 frimaire an II* (4 de diciembre de 1793) otorgaba a los Comités de Salud Pública amplios poderes, convirtiéndolos en el gran centro de poder autoritario. Al poner la justicia en manos del pueblo revolucionario, la aplicación de las leyes ya no era una facultad exclusiva del poder judicial, sino que los ciudadanos virtuosos podían aplicar directamente las leyes y, entre ellas, las que regulan el Terror. La segunda ley, la *Loi du 22 prairial an II* (10 de junio de 1794), llevó el Terror a su apogeo. Couthon, en la exposición de motivos, afirmó: «El plazo necesario para castigar a los enemigos de la patria debe ser solo el tiempo necesario para conocerlos. Se trata menos de castigarlos que de aniquilarlos».[36]

Por su cuidada construcción técnica y su elaborado fundamento teórico, mencionaré la quiebra de las garantías procesales en el régimen nazi. Lo más dramático es que se hizo con la colaboración de una parte importante del mundo académico.[37] No solo se trataba de la eliminación de los derechos de los judíos o del resto de las personas con vidas que no merecían ser vividas, sino que todo el pueblo alemán estaba sometido a una tiranía jurídica. El control jurisdiccional se produjo en cuatro ámbitos:

1. Los Sondergerichten (Tribunales de Excepción): Se establecieron tras el incendio del Reichstag y la aprobación de la Ley de Plenos Poderes.
2. Los Tribunales de Salud Hereditaria o Erbgesundheitsgerichten: Se estima que esterilizaron a 350.000 personas entre los años 1933 y 1945 en nombre de la pureza de la sangre.
3. Los Landgerichten (Tribunales Ordinarios): Con ellos apareció una jurisprudencia de carácter arbitrario, defensora de los intereses del partido nacionalsocialista o de la comunidad.
4. El conocido como Volksgerichtshof (Tribunal Superior del Pueblo): En él la práctica «judicial» nacionalsocialista alcanzó su máxima expresión. Este tribunal, que no pertenecía propiamente al orden jurisdiccional, fue constituido por mandato expreso de Hitler el 24 de abril de 1934. Es patente el paralelismo con los tribunales revolucionarios franceses y bolcheviques. El resultado final fue el establecimiento de toda una red de tribunales de excepción dedicados a la lucha en el frente interno contra los enemigos de la comunidad, lo cual vino a establecer un régimen de Terror sistemático dirigido contra todos los ciudadanos alemanes al margen del grupo racial, social o religioso de procedencia.

La función social de la propiedad

El derecho a la propiedad es tal vez el más controvertido de los derechos, y el que plantea más agudamente el tema de los derechos subjetivos que se fundan precisamente en el reconocimiento de una propiedad. La posibilidad y el deseo de poseer aparecen posiblemente con la sedentarización. La vida nómada hacía difíciles ambas cosas. La idea de una edad dorada en que no había ni tuyo ni mío ha encendido la imaginación de la humanidad. He tomado en varias ocasiones este tema como ejemplo de la evolución de los

derechos. Un deseo (tener y disfrutar de cosas) aspira a convertirse en un derecho reconocido y protegido por la sociedad. Supone el paso de la mera posesión, basada en la fuerza para conseguir un bien o mantenerlo, al derecho de propiedad que permite que el débil también pueda ejercer esas capacidades. Al fuerte no le interesa el derecho de propiedad, sino el de conquista, y así lo ha demostrado a lo largo de la historia. Es fácil estudiar la evolución jurídica de la propiedad, pero voy a centrarme en dos momentos de especial relevancia para la evolución de los derechos imprescriptibles, previos a la ley, que estoy estudiando. Uno es la polémica entre la orden franciscana y el papa sobre el derecho de propiedad, y otro, el problema de los «justos títulos» para apropiarse de las tierras del Nuevo Mundo.

Cuando san Francisco fundó su orden en el año 1209, propuso a sus compañeros la práctica de una pobreza radical, adoptando como regla de vida únicamente el Evangelio tomado al pie de la letra, *ad litteram, sine glossa.* Según la primera regla redactada por Francisco, quien quiera alcanzar la perfección debe vender todo lo que tiene y dar su importe a los pobres; ha de despojarse de todo, hasta el punto de dejar de lado bolsa, alforja, pan y hasta bastón; si alguien nos roba, hay que dejarlo hacer y no reclamar nunca lo robado; el hermano no tendrá habitación propia ni permanente, «dondequiera que moraren, en los yermos o en otras partes, ningún lugar se apropien ni lo defiendan». Tampoco pueden tener caballerías para transportarse. En la orden tampoco puede haber jerarquías, ni ningún tipo de poder.

Lo que los franciscanos pedían nos parece sencillo. Temían que la propiedad pervirtiera su religiosidad. Se cuenta que a un hermano que le pedía un breviario para rezar, Francisco se lo negó con la siguiente argumentación: «Primero querrás un breviario, luego un atril para colocarlo, después una celda para guardarlo, y al final un criado para que te pase las hojas». Lo que reclamaban era poder usar las cosas —los alimentos, los hábitos—, pero sin tener ningún derecho sobre ellas y, por lo tanto, sin poder

reivindicarlas. «El común denominador de todas estas situaciones —escribe Fernando de Trazegnies— es que el franciscano no puede recurrir al orden jurídico para protegerse, porque no tiene nada que proteger: ha renunciado a los derechos subjetivos y, consecuentemente, se encuentra al margen del derecho creado para proteger ciertos intereses o privilegios (como planteaba Von Ihering, el derecho es el interés jurídicamente protegido) […] San Francisco no cuestiona este orden jurídico aplicable a los no franciscanos, el resto de la Iglesia incluida; se limita a decir que él y quienes quieran seguirlo renuncian a todo derecho individual.»[38] Estas son palabras de mayor cuantía. ¿Se puede renunciar a los derechos fundamentales, que en el pensamiento teológico han sido concedidos por Dios? «La empresa franciscana —comenta Villey— constituye un test cautivador para la Filosofía del Derecho. ¿Es posible quedarse fuera del Derecho?»[39]

Me detendré en este autor, porque ha sido un crítico tenaz de la noción de derecho subjetivo. Para él «lo justo», el *ius*, es una situación real de armonía, establecida en la naturaleza de las cosas, que la ley debería expresar, pero que no depende de ella. La sumisión del hijo al padre está ínsita en la naturaleza. En cambio, el «derecho subjetivo» es un poder, una competencia humana, un acto de la mente. Frente al realismo de lo justo, independiente de la inteligencia humana, aparece la soberbia nominalista y voluntarista. «Mediante el estudio de cada cosa (*rerum notitiae*) y más precisamente lo justo de cada cosa (*iusti atque iniusti scientia*) se trata —dice Villey— de descubrir lo que cada uno es en un mundo armoniosamente ordenado, su estatuto, su propia condición; *ius suum*, su puesto en el todo.» Es, pues, preciso conocer la *natura rerum*, la «naturaleza de las cosas»: *cosas* en un plural que incluye su conjunto con el orden que llevan incluido.[40] Ya he mencionado antes que en ese orden natural armonioso estaba, por ejemplo, el deber de sumisión de la mujer al marido. Fue Guillermo de Ockham, que intervino en la polémica entre los franciscanos y el papa, quien en su obra

Opus nonaginta dierum, al referirse a los bienes de la orden franciscana, sustituyó la *res justa* por la *potestas*. No es una relación real fuera del sujeto que no se puede cambiar (por ejemplo, la relación de sumisión de la esposa al esposo), sino un poder que se puede ejercer o no.[41] Los contrailustrados arremetieron contra la idea de que lo justo no estaba en la realidad, sino que era un proyecto alumbrado por la inteligencia. Lo consideraron una soberbia demoníaca. Las diferencias humanas, las jerarquías, eran realidades naturales.

El segundo debate relacionado con los derechos subjetivos que quiero recordar es el de los «justos títulos». En la Europa católica se consideraba que el papa podía donar territorios a reyes cristianos en virtud de su posición de *Dominus orbis*. En 1155, Adriano IV concedió Irlanda al rey inglés Eduardo II a condición de que predicase el evangelio y pagase un feudo a la Iglesia. En 1344, Clemente VI concede las Canarias a Luis de la Cerda, hijo de Alfonso de Castilla. Alejandro VI confirió a los Reyes Católicos el derecho de las nuevas tierras descubiertas. El Tratado de Tordesillas trazó la línea de separación entre las propiedades portuguesas y españolas.[42]

Pero surgieron dudas acerca de si los indígenas, aquellos seres primitivos y desnudos, eran humanos y si se les podía quitar las tierras y someterlos. En 1511, el dominico Montesinos, en la iglesia de Santo Domingo, en presencia del gobernador, se hacía las siguientes preguntas: «Estos indios ¿no son hombres? ¿No tienen almas racionales?». Y en otro sermón: «¿Los reyes de España han recibido sobre las Indias el poder de un gobernante despótico?». El papa Pablo III tenía eso presente cuando en 1537 declaró en su bula *Sublimis Deus* que «los indios eran hombres verdaderos», que «aunque vivan fuera de la fe cristiana pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades». En 1549, el Consejo de Indias solicitó al emperador Carlos V que ordenase un debate en el que los convocados «tratasen y platicasen sobre la manera como se hicieren esas

conquistas, para que justamente y con tranquilidad de conciencia se hicieren». El 16 de abril de 1550, Carlos V ordenó la suspensión de las conquistas en el Nuevo Mundo y convocó una reunión de teólogos en Valladolid. Estas cuestiones prácticas, los enfrentamientos entre la voluntad de poder y la voluntad de justicia, constituyen la mejor historia de la humanidad. Siguen la trayectoria del hilo dorado, ayudan a precisar el proyecto ilustrado. El tema de la propiedad adquirió gran importancia en el siglo XVIII. Locke, en su *Segundo Tratado del Gobierno* (1784), definió los derechos naturales de los hombres a tener propiedades, incluidas «sus vidas, libertades y haciendas». La vida y la libertad son propiedades y están protegidas por este derecho, que de esa manera se vuelve el más fundamental. David Hume y Adam Smith consideran que la función principal del Gobierno es proteger la propiedad. «El primer y principal designio de todo sistema de gobierno es mantener la justicia; evitar que los miembros de la sociedad invadan la propiedad de otro, o se apoderen de lo que no es suyo. Aquí el designio es dar a cada uno la posesión segura y pacífica de su propiedad.»[43]

La propiedad y la justicia

En todas las concepciones de la justicia ha aparecido un concepto intrigante: la deuda. David Graeber nos recordó algo que habíamos olvidado: el sentimiento de estar en deuda nos ha acompañado toda la historia. Ya lo hemos visto al hablar de la reciprocidad. Insistió sobre todo en el aspecto económico.[44] Lo intrigante es que planteemos también nuestros problemas jurídicos y morales utilizando el término *deber*, que deriva de *deuda*. En el plano material, el concepto resulta fácil de comprender: si alguien ha recibido algo de otra persona está en deuda con ella. Si era una compra *debe* pagarle, si era un regalo *debe* corresponder. Pero las deudas pueden ser de muchos tipos. El ciudadano *debe* pagar impuestos porque está en deuda con su soberano, que le protege o le permite trabajar sus

tierras. Quien ha hecho una promesa —quien ha entregado su palabra— *debe* cumplirla. Hay una situación de hecho que se transforma en una ligadura mental: la *ob-ligación*. El siguiente paso —digno de estar engarzado en el hilo de oro — fue relacionar este hecho con la justicia. La definición clásica *suum cuique tribuendi*, «dar a cada uno lo suyo», contiene en su aparente sencillez un potente explosivo intelectual.[45] Cada vez que alguien grita: «¡Quiero justicia!», está pidiendo a alguien que le devuelva lo suyo. Pero ¿qué, a quién y por qué? La ancestral definición del comportamiento justo tiene como antecedente una propiedad de la que su dueño no puede disponer en aquel instante porque al parecer está en poder de otro. Tomás de Aquino expone en un certero texto este hecho, que va a tener consecuencias insospechadas en el resto de nuestra historia: «Si el acto de justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, es porque dicho acto supone otro precedente, por virtud del cual algo se constituye en propiedad de alguien».[46]

Von Ihering describió con precisión el origen patrimonial de la justicia. El hombre conquista la propiedad de algunos bienes y quiere conservarlos. Si alguien de fuera pretende arrebatárselos, aparece un sentimiento de daño o de ofensa que lleva inevitablemente a una reacción violenta contra esa violencia sufrida.[47] Pero ha aparecido una gran novedad. La idea tradicional era que el ser humano estaba perpetuamente en deuda con los seres divinos. Es explícitamente afirmada en la doctrina cristiana del pecado original. La Teología de la Redención se basa en el pago de una deuda infinita que solo Dios mismo podía pagar. Con la aparición de los derechos subjetivos universales se ha producido una revolución copernicana. Es el mundo entero quien está en deuda con cada uno de los individuos. Los derechos son la reclamación de esa deuda. En el verano de 1789, Jean-Paul Marat presenta su «Projet de déclaration des droits de l'homme et du citoyen, suivi d'un Plan de constitution juste, sage et libre». En un Estado donde las fortunas son el fruto del trabajo, de la industria, de los

talentos y del genio, pero donde la ley no ha hecho nada para limitarlos, la sociedad debe a aquellos de sus miembros que no tienen ninguna propiedad, y cuyo trabajo es apenas suficiente para cubrir sus necesidades, una subsistencia asegurada, suficiente para alimentarse, vestirse y alojarse adecuadamente, para curarse en sus enfermedades, en su vejez, y para criar a sus hijos. Esta es la recompensa por el sacrificio que han sufrido en sus derechos comunes a los productos de la tierra, y del pacto por el que se han comprometido a respetar las propiedades de sus conciudadanos. El artículo 21 de la Constitución francesa de 1793 proclama: «La asistencia pública [*secours publics*] es una deuda sagrada. La sociedad debe la subsistencia a los ciudadanos desgraciados, sea procurándoles trabajo, sea asegurando los medios de existencia a aquellos que no están en condiciones de trabajar». Los interesantes debates sobre este tema los ha estudiado Pablo Scotto en «El derecho a la asistencia pública en las Constituciones francesas de 1791 y 1793».

Esta deuda es, por supuesto, una ficción que puede aceptarse o no. Lo que quiero indicar es que forma parte esencial del proyecto ilustrado y que, por lo tanto, es furiosamente negada por todos los críticos de la Ilustración.

La función social de la propiedad

La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en su artículo 2, dice: «La finalidad de cualquier asociación política es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles del Hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión». El artículo 544 del Código de Napoleón (1804), que tanta influencia ha tenido en la historia mundial, autoriza un dominio absoluto sobre las cosas. Pero esta característica fue sometida a una crítica radical por el comunismo, y a una suavización por el reconocimiento de la «función social de la propiedad». Fue el jurista Léon Duguit quien difundió el concepto.[48] Su crítica al «derecho

subjetivo absoluto» nos ayuda a precisar el concepto de derecho subjetivo. Piensa, a mi juicio con razón, que la noción de derecho incluye el apoyo de la sociedad, y que, por lo tanto, quien lo disfruta no debe olvidar que la autonomía absoluta rompe la idea de derecho. Ya he defendido que todos los derechos son «derechos de crédito». Robinson Crusoe, solo en su isla, no tiene derechos, porque no tiene con quien ejercerlos. La idea de los liberales libertarios de que solo necesitan de la sociedad que proteja su derecho olvida que esos derechos no los reciben del cielo, no nacen con ellos como nacen con hígado, y que si rompen los lazos con la sociedad no alcanzan una feliz autonomía, alcanzan la soledad sin derechos ni nada. La función social de la propiedad supone que deben estudiarse modos de coordinar el derecho a la propiedad y su función. La noción de «función social de la propiedad» fue incluida en la Constitución alemana de Weimar de 1919. La Constitución española, en su artículo 33, indica: «Se reconoce el derecho a la propiedad privada y a la herencia. La función social de estos derechos delimitará su contenido de acuerdo con las leyes». Pablo VI, en su encíclica *Populorum progressio*, escribe: «La propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. […] No debe jamás ejercitarse con detrimento de la utilidad común, según la doctrina tradicional de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos».

Los derechos subjetivos nacen, pues, de que reconocemos en todos los seres humanos algunas propiedades que hemos de respetar: su derecho a tener derechos, su derecho a la vida, a la libertad, a la no discriminación, a las seguridades jurídicas, a la propiedad de bienes. No los encontramos en la naturaleza. Han sido seleccionados a lo largo de la historia por la experiencia de la humanidad. Son fruto de la inteligencia y de la voluntad humanas, y como tales pueden desaparecer si la voluntad humana se empeña. Vivimos en precario porque la felicidad política lo está. Cada una de las reivindicaciones de derechos responde a intereses concretos. Pero todas son

líneas convergentes que se encaminan a un modelo de felicidad pública. Al prescindir, como fundamento de derechos, de Dios, de la naturaleza, de la costumbre, los derechos se quedan colgados del aire. La experiencia de la humanidad ha encontrado una solución de emergencia. Puesto que no hay una naturaleza humana de la que se puedan derivar los derechos, ¿por qué no inventar una naturaleza humana ficticia sobre la que podamos construirlos?

13

La reacción amenaza[1]

La oposición a los derechos

¿Habré ido demasiado deprisa al considerar que la gran creación de la humanidad ha sido definirnos como especie poseedora de derechos? Kant pensaría que no: «La Revolución francesa ha revelado la "facultad de progresar" inherente a la naturaleza humana. Solo la naturaleza y la libertad, unidas en la especie humana según los principios internos de derecho, estaban en situación de anunciarla». Pero esto era una aberración para los enemigos de la Ilustración. «El día en que el hombre se ha convertido en individuo dotado de derechos naturales ha nacido el mal moderno»: esta es la idea compartida por todos ellos.

La corriente ilustrada, siguiendo la Ley del Progreso Ético, desembocó en un modelo de felicidad pública basado en la confianza en la razón y en la ciencia, la universalidad de las verdades y los derechos, la idea de progreso, el pueblo como depositario del poder político, la necesidad de someter todas las ideas y las instituciones al pensamiento crítico y el rechazo a los argumentos basados en la autoridad. La humanidad había llegado a su mayoría de edad. Estas ideas, convergencia de distintos movimientos de liberación intelectual, social, religiosa y política, provocaron un poderoso movimiento en contra que ha hecho extraños compañeros de cama. Hay, en efecto, antiilustrados de derechas y de izquierdas.[2]

Críticos liberales, como Isaiah Berlin, la han acusado de haber provocado las insanias del Tercer Reich de Hitler,

del Holodomor estaliniano o del Gran Salto Adelante de Mao.[3] Adorno y Horkheimer hablaron de una Ilustración totalitaria.[4] Los filósofos conservadores franceses, como Glucksmann, hacen a la filosofía racionalista, de Descartes a Hegel y Marx, responsable de las peores catástrofes de la historia.[5] En los últimos decenios ha habido un movimiento contra la razón, que la ha acusado de ser una herramienta imperialista, racista, universalista… En una palabra: *blanca*. «Las ideas de la Ilustración han definido las cuestiones de la raza y la supremacía blanca.» El acoso ha sido tan grande que Steven Pinker se ha considerado obligado a escribir un libro de más de setecientas páginas titulado *En defensa de la Ilustración*.[6]

Los movimientos contra los principios ilustrados —incluidos los derechos— se han dado en varias oleadas: primera oleada: Vico, Herder, Burke, De Maistre; segunda oleada: Carlyle, Taine, Renan; tercera oleada: Barrès, Maurras, Spengler, Croce, Meinecke; cuarta oleada: Heidegger, Berlin, la escuela de Fráncfort, la filosofía posmoderna, Hayek, Kristol y los *neocon* americanos. Ya sé que son autores muy diferentes y que sus críticas a la Ilustración también lo son, pero al unirlos solo quiero indicar que el frente antiilustrado, reaccionario, está nutrido de grandes personalidades a las que hay que estudiar. Forman un «sistema colectivo» en el que, desde distintas perspectivas, con distintos intereses, acaban llegando a un entramado ideológico muy coherente, fortalecido por el hecho de que se leían mutuamente con fervor.

De la razón a la historia

Friedrich Hayek, conocido pensador liberal, dedicó su último libro —*La arrogancia fatal*— a hacer una crítica del racionalismo político. Lo atacaba porque la creencia en que la razón podía conocer la complejidad de la sociedad e imponerle soluciones le parecía falsa y peligrosa. Erraba el tiro, porque no era la razón, sino la fe —religiosa o política

—, es decir, un sistema no racional, la que había provocado la orgía de certezas que provocaron las atrocidades del siglo XX. Cuando Vattimo ensalza el «pensamiento débil» como protección ante esa desmesura, está demoliendo las únicas defensas que la sociedad tiene frente a ella: el pensamiento riguroso, esforzado, crítico, alejado de la pereza intelectual que supone toda credulidad. Hayek peca de ingenuidad al ampliar a todo el campo social lo que según él ha funcionado en el mercado. Sin duda, el mercado libre es más eficiente porque maneja información distribuida, frente a la arrogancia totalitaria de la economía soviética planificada.[7] Pero ¿esa información distribuida funciona con la misma eficacia en otros asuntos? Creo que no.

Isaiah Berlin también confunde la razón con la soberbia utópica. Primero construye al enemigo, y luego lo alancea con facilidad. Piensa que el racionalismo ilustrado cree que se puede construir una sociedad perfecta y se apresta a conseguirla como sea. Para el iluminado, el fin justifica los medios. Una sociedad perfecta, nos dice Berlin, ideada desde la razón, no puede permitir ningún elemento irracional dentro de ella porque, de ser así, la opresión, la injusticia, el caos y la guerra, los viejos fantasmas del Antiguo Régimen, se abrirán paso de nuevo. La verdad o la justicia elucubrada tienen que imponerse como sea, y esto lleva al totalitarismo.[8] Eso no es la razón, es la fe fanática.

La razón, dicen los contrailustrados, tiene que dejar paso a la historia, es decir, a la tradición. Burke defiende que «el pasado ha registrado todas las experiencias fundadoras y ha determinado las convenciones legítimas, a la vez por su existencia y su transmisión». Para Burke los prejuicios sociales, criticados por las Luces, son naturales. Al oponerse a ellos, la Revolución «ha desgarrado el tejido social, sustituyendo así la sabia gestión del progreso natural por una dictadura de los principios abstractos, sesgados de todo lo concreto histórico». En una sociedad tradicional, el poder es el resultado de múltiples compromisos históricos, a través del cual se construye un equilibrio de libertades y una armonía social. Lo que había hecho una Constitución

como la francesa es, precisamente, romper ese equilibrio tradicional y, además, por no tener detrás una tradición, unas raíces, «está condenada al fracaso y a engendrar violencia».9

Como la Ciencia de la Evolución de las Culturas se basa en la historia, tengo que marcar distancias con el historicismo de los contrailustrados, en especial con el de Friedrich Karl von Savigny. Para mí, la historia es fuente de conocimiento; para los contrailustrados es fuente de legitimación. Para mí lo importante no es la experiencia, sino aprender de la experiencia histórica, que con frecuencia ha sido detestable.

De la historia a la desigualdad

«Si la historia es la encarnación de la sabiduría, si es el modo de conocer la verdad, de fundar los derechos, de organizar la convivencia, hay que aceptar sus realizaciones como si fueran dogmas de fe. La historia nos revela la naturaleza y en ella la desigualdad. Hay diferencias de naturaleza entre los ciudadanos, lo que hace también naturales y necesarias las clases sociales», dice Burke en sus reflexiones sobre la Revolución en Francia. Taine no tiene dudas: «La igualdad de las clases sociales es poco conforme a la naturaleza de las cosas, en la que hay orden y jerarquía». Por eso, los inferiores deben obedecer a sus superiores. «No hay en el corazón del hombre sentimiento más noble o más sagrado. Es esta sed de obediencia a los que estima mejores que él lo que lo convierte en un ser social; es en la sociedad donde comienza la moralidad; es en la sociedad donde el hombre siente por primera vez lo que es y lo que es capaz de ser. Por eso, la libertad no es la emancipación y la autonomía por relación con otros, sino, al contrario, la obediencia a las leyes del universo, la obediencia al más sabio y el conocimiento de los propios límites. Esta es la única libertad tangible, no es ni siquiera concebible fuera de esa obediencia al "elegido del cielo".»10

La naturaleza, para Carlyle, es jerárquica. La peor

esclavitud, a su juicio, sería que el débil se impusiera al fuerte revirtiendo la jerarquía natural. «El Parlamento —escribió— no podrá poner fin a la esclavitud, porque la dominación de un ser inferior por un ser superior responde a lo que debe ser un orden humano justo. Nada es más falso que creer que Dios ha creado a todos los seres humanos iguales.»[11]

En la segunda mitad del siglo XIX, el poder de la idea de desigualdad se revela con Renan. En *La réforme intellectuelle et morale de la France*, proclama que «la igualdad es la mayor causa de debilitamiento político y militar». Lo que caracteriza a las «razas virtuosas», a las «razas feudales» es «soportar la desigualdad tradicional». «El verdadero liberal no se inquieta porque haya por encima de él una aristocracia, aunque sea desdeñosa, con tal de que esa aristocracia le deje trabajar sin obstáculo en lo que considera un derecho. A sus ojos solo hay una igualdad sólida, la igualdad ante el deber: el hombre de genio, el noble, el campesino se elevan por una sola y misma cosa, que es la virtud.»[12] El enfrentamiento entre obediencia y rebeldía, que he elegido como argumento de este libro, podría ser ocupado por el enfrentamiento entre igualdades y desigualdades naturales.

Es difícil imaginar el éxito del movimiento antisemita francés desde Drumont, Barrès y Maurras, hasta las leyes raciales de 1940 sin la respetabilidad adquirida, gracias a Renan, de la idea de la desigualdad de las razas y de la inferioridad de los semitas. Está acompañado por sus compañeros de sistema. Cuando en 1867, bajo Disraeli, se aprueba el sufragio universal masculino, Carlyle se enfurece. Ve en ello un trabajo diabólico del prestidigitador hebreo. «Ninguna asamblea humana puede volver libre a quien ha sido hecho esclavo por la voluntad divina.»[13] Ya sabemos que la voluntad divina es otro concepto comodín. Todas las Cruzadas se han comenzado al grito de «Dios lo quiere» lanzado por ambos bandos. Es fácil convertir a Dios en un concepto comodín. El teólogo Dietrich Bonhoeffer, asesinado por los nazis, lo llamaba «el Dios tapaagujeros».

Una de las razones de la defensa de la obediencia es la convicción que tienen los contrailustrados de la maldad humana. A excepción de Herder, pastor protestante, ninguno de ellos parecía ser muy religioso, pero eran, sin embargo, «hombres de fe». Consideraban que la religión era un factor principal de estabilidad social. Para Taine, la religión es un poema metafísico acompañado de creencias. Gracias a la Iglesia, «las bestias salvajes se vuelven dóciles» y la Iglesia descubre el secreto de la vida social: aprende a domesticar al individuo y a preservar el orden establecido En efecto, habiendo predicado el «reino de Dios», la Iglesia «predica la resignación, inspira la paciencia, la dulzura, la abnegación, la caridad». Si se deja a sí mismo, el individuo —su autonomía— conduce a la revolución y a las masacres. Renan repite lo mismo: «El hombre, como la planta, es salvaje por naturaleza».14

De la desigualdad al nacionalismo

Si la historia y la tradición son la legítima fuente de conocimiento, cada sociedad tendrá su propia concepción del mundo, puesto que cuenta con historia y tradiciones diferentes. Herder fue el primero en hablar de «espíritu nacional», el «espíritu del Pueblo» o el *Volksgeist*. «Cada nación lleva en sí el centro de su felicidad, así como cada esfera su centro de gravedad.» La idea hizo furor entre los idealistas alemanes. Friedrich Schlegel escribió: «Cada *Volk* constituye un individuo autónomo en todos sus aspectos, es su propio absoluto, tiene un carácter peculiar y se gobierna a sí mismo de acuerdo con leyes, costumbres y tradiciones específicas». Los contrarrevolucionarios franceses —De Maistre y Bonald— también consideraban la nación un organismo viviente. De ellos nació el nacionalismo de Charles Maurras y de Maurice Barrès. Barrès, un escritor de gran éxito, que había comenzado defendiendo un individualismo casi anarquista, sufre una conversión. Había descubierto el «yo social». «No hay ideas personales. Las mismas ideas aparecen necesariamente en todos los

miembros de un mismo organismo social.» De ahí su consejo: el «hombre libre» debe estar enraizado. «Estáis hechos para pensar como loreneses, como provenzales, como bretones. ¡No escuchéis a los abogados de lo universal!»15 Es bien conocida su influencia sobre Ernst Jünger y Carl Schmitt. Barrès imagina una conversación con Taine, que le lleva a ver un gran plátano en el jardín de los Inválidos. «Cada una de esas hojas —le explica Taine— se esfuerza por representar su pequeño papel, pero sería agradable y noble, de una nobleza y un agrado divino, que las hojas comprendieran su dependencia del árbol y cómo su destino favorece y limita, produce y engloba sus destinos particulares.» La conclusión a la que llega Barrès es que «hay que proteger a la raza francesa aunque sea al precio de una injusticia».16 Se incluye así en la oprobiosa lista de los salvadores implacables: Robespierre, Hitler, Lenin, Stalin, Mao Zedong, Pol Pot y muchos más.

Del espíritu nacional surgen las grandes creaciones: la lengua, el pensamiento, el derecho. Para De Maistre, la razón personal disuelve el lazo social. De ello acusa al protestantismo, que es «la insurrección de la razón individual contra la razón general». Liberar al pueblo del yugo de la obediencia no es solo una herejía religiosa, sino también civil, porque desencadena «el orgullo general contra la autoridad, y pone en discusión el papel de la obediencia».17 En España, los «serviles», partidarios del retornado Fernando VII, gritaban: «¡Vivan las cadenas!».

Los temas se repiten una y otra vez. Savigny, fundador de la escuela histórica del derecho, a quien ya me he referido, los incluye todos: (1) restauración de las nociones de jerarquía y obediencia como reacción a los eslóganes de emancipación y de progreso de la Ilustración; (2) revalorización de la tradición y de las costumbres, en contraposición a las aberraciones de la razón; (3) noción de pueblo entendido como totalidad natural generadora del derecho de la misma manera que del lenguaje.18 Esto hace que «la invención de un derecho común para todos los pueblos sea tan ilusoria como la posibilidad de una lengua

universal que reemplazaría todas las lenguas existentes». En el artículo introductorio de la *Revista de la Escuela Histórica del Derecho*, escribe: «La escuela histórica admite que la materia del derecho está dada por todo el pasado de la nación; pero no de una manera arbitraria y de tal modo que pudiera ser esta o la otra accidentalmente, sino como procediendo de la íntima esencia de la nación misma y de su historia…». No de los integrantes del pueblo, que podrían ser arbitrarios, sino «del espíritu del pueblo que en todos los individuos vive y actúa».19

El historicismo de Savigny se convierte así —al hablar de la esencia de la nación y del espíritu del pueblo— en antecedente del iusnaturalismo que pretendía combatir. El pensamiento jurídico nazi hizo la adaptación correspondiente. La «naturaleza», como concepto comodín, es un significante vacío al que se puede trufar de cualquier cosa. Para los juristas nazis la raza aria es la culminación de la naturaleza. Para Heidegger, el Ser —nada menos— hablaba en alemán. Rosenberg, el teórico del racismo alemán, afirmaba que «la idea de derecho racial es una idea moral que se basa en el conocimiento de la legalidad natural. Un pueblo que no conozca ninguna legalidad natural no podrá concebir un derecho ético. El hombre nórdico-occidental reconoce una legalidad natural eterna». Según el ministro Hans Frank: «El fundamento de la creación de nuestras leyes deben ser las necesidades naturales del pueblo alemán», y el doctor Ley remacha el clavo: «Hay derecho cuando hay un orden social que corresponde a las leyes naturales de la raza, del pueblo y de la comunidad».20

La fascinación por el espíritu nacional fue arrolladora. En España, Menéndez Pelayo se refería al pensamiento español como «cuerpo vivo por el cual circula la savia de esa entidad realísima e innegable, aunque lograda por abstracción, que llamamos genio, índole o carácter nacional». Llegaba a explicar las diferencias entre los estilos de Jaime Balmes y de Donoso Cortés por la diferencia entre las razas catalana y extremeña. Y, por supuesto, excluía de

lo que llamaba «genio español» a los escritores españoles judíos y árabes.

Del espíritu nacional a la idolatría de las culturas

La idea del espíritu nacional se alió con el afán de poder. No todos los espíritus nacionales eran iguales. Los había mejores y peores. Algunas razas no tenían ni siquiera historia, como Heidegger sostenía respecto de los cafres. El poder —la dirección— debían ejercerlo los mejores. Y ¿cómo se podía demostrar que un *Volksgeist* era superior a otro? Con la guerra. Esa era la tesis de Max Scheler, uno de los creadores de la ética moderna. La guerra no era esa cosa vulgar y sanguinolenta con gente que se mata o se pudre en el barro de las trincheras. La guerra es un enfrentamiento de espíritus nacionales. Vence el espíritu más poderoso y, a juicio de Scheler, esto es lo justo.[21] Se trata, claro está, del mismo supremacismo nacional que fomentó el colonialismo, la idea de que las naciones cinco estrellas tenían la pesada carga de civilizar a los pueblos atrasados. Esto ha provocado protestas, movimientos de liberación y guerras. En este momento, el movimiento *woke* considera que la colonización está presente en todas nuestras creencias e instituciones, porque nuestra cultura es una creación blanca, y los blancos somos colonialistas por el hecho de existir. El problema es que la solución dada a la lucha por la diversidad cultural no es buena, porque consiste en decir que todas las culturas son iguales, que todas las diferencias son valiosas, que las identidades son sagradas. John Gray, de la London School of Economics, crítico del progreso y de la Ilustración, ha escrito: «No pueden seguirse manteniendo (ni siquiera como ficciones útiles) los mitos de la modernidad liberal: los mitos del progreso global, de los derechos fundamentales y de un movimiento secular hacia una civilización universal».[22]

Esto implica, aunque muchos no se den cuenta, el rechazo de los derechos universales como gran logro humano, porque, si se admite esto, hay que admitir también

que las culturas que los defienden son éticamente superiores a las que no los defienden. Que la ablación sexual y los derechos de la mujer no pueden introducirse en el limbo de las equivalencias culturales con el mismo valor.

Este proceso de autosuficiencia cultural condujo a una relativización no solo de las normas, sino también de la verdad. No podemos traspasar los límites de nuestra lengua y de nuestra cultura. Los movimientos antiilustrados solo aceptan verdades nacionales. Los nazis no fueron los únicos en afirmarlo. Barrès lo había dicho antes: «Nosotros juzgaremos todo con relación a Francia».[23] No hay verdad absoluta. El francés Charles Maurras (1868-1952) y su partido Action Française prolongaron el nacionalismo integral de Barrès hasta Vichy. «La democracia es el mal, la democracia es la muerte.» «Es un fenómeno contra natura porque, fundado sobre la igualdad de los individuos, desafía simplemente lo que es normal.»[24] Spengler, en la línea de Herder, Barrès y Maurras, remacha el clavo: «Para hombres diferentes, hay verdades diferentes». «Cada cultura tiene una medida propia, cuya validez comienza y termina con ella. No hay moral humana universal.» Spengler considera que la Ilustración, definida por el pensamiento crítico, es una categoría histórica que se repite en países y tiempos distintos, y que él, muy en la línea de los antiilustrados, identifica con los períodos de decadencia de las culturas. Los períodos de ascenso se nutren de certezas. El pensamiento posmoderno también rechaza la idea de verdad. Todas las culturas tienen sus propios criterios de veracidad, que son inconmensurables entre sí.[25]

A través del culto a la identidad, del rechazo de la razón, de la negación de la posibilidad de una verdad universal, el pensamiento posmoderno ha caído en la tentación tribal, lo que lo convierte, a pesar de sus estilos rompedores, en pensamiento reaccionario. Hace más de treinta años que lo anunció Maffesoli[26] y, recientemente, Jonathan Haidt, Greg Lukianoff y Douglas Murray han confirmado el rechazo del pensamiento crítico en las universidades americanas.[27]

El rechazo a las verdades universales produce extraños compañeros de cama. Hannah Arendt, en *Orígenes del totalitarismo*, señala que «el sujeto ideal de la dominación totalitaria no es el nazi convencido o el comunista fervoroso, sino la gente para la que la distinción entre realidad y ficción, entre verdadero y falso, no existe». Lo mismo piensa David Colon, y señala que la negación de la verdad puede considerarse la manifestación de un nuevo «prefascismo».[28]

La insistencia en el nacionalismo, en las identidades, la negación de la universalidad, es incompatible con la idea de los derechos humanos. Un ejemplo es la obra de Jean-Claude Michéa. Los rechaza porque los considera una presión ilegítima para conseguir «la unificación del género humano», con desprecio de las identidades culturales y nacionales.[29] Estas ideas han sido aceptadas por la izquierda —más preocupada por temas de identidad que de igualdad—, como ha expuesto Fukuyama en *Identidades*, por lo que se ha podido extender la idea de que la izquierda actual es anticientífica y antiilustrada.

Al final, el horror

La historia es el banco de pruebas de la humanidad. Estoy, pues, de acuerdo con Savigny cuando decía que la historia nos permitía conocer las consecuencias de nuestros actos. ¿Qué ocurre cuando se niegan los derechos subjetivos, universales, previos a la ley? El caso nazi nos permite estudiarlo. Debemos a Massimo La Torre un magnífico estudio sobre la lucha contra el derecho subjetivo a través de uno de los principales juristas nazis, Karl Larenz.[30] Es un caso que merece ser meditado porque Larenz perteneció al partido nazi, elaboró la justificación teórica de su sistema jurídico, tras la derrota fue expulsado de su cátedra en la Universidad de Kiel, pero volvió a ella en 1949 y allí permaneció hasta que en 1960 se trasladó a la Universidad de Múnich. Falleció en 1993. A pesar de sus obras en defensa del derecho nazi, ha pasado a la posteridad como

uno de los juristas más influyentes en el panorama académico del derecho alemán. Vivir para ver.

En su obra aparecen organizados todos los temas que he mencionado. La comunidad es vista como «un todo viviente autónomo»; «un todo» con «deberes o fines propios» que no derivan de los individuos. La noción de autonomía y de igualdad entre los hombres es inaceptable para quien los considere miembros de una raza. La voluntad individual debe integrarse en «una voluntad colectiva dada, con la pretensión de la identidad de dichas voluntades individuales al colectivo». Lo que añadió la filosofía del derecho nazi es que la comunidad se hace carne y sangre en una persona elegida, cuya voluntad es la norma. Es el *Führerprinzip*. El Führer representa y garantiza la unidad de la voluntad popular y de la voluntad estatal. Su excelsitud es tal que la ley, el derecho, se remonta a su voluntad y no es susceptible de control (judicial) alguno. El Führer es el «guardián de la Constitución», el «guardián de la idea de derecho concreta y no escrita de su pueblo». Por cierto, en España se defendió una «teoría del caudillaje», que consideraba la dictadura de Franco una democracia superior iluminada.

Larenz utilizó el historicismo para legitimar el estado de cosas querido por el partido nazi. En este sentido, no llegó a negar valor al derecho individualista burgués. Más bien entendía que ya había cumplido su rol histórico. Entendía que había sido superado por el nuevo derecho comunitario y nacional-popular germánico. Negó el principio de derecho subjetivo, porque no se poseía intrínsecamente, sino que solo se adquiría al estar integrado en el pueblo. Solo los alemanes estaban protegidos por los derechos, y solo se era alemán si se cumplían dos requisitos, uno racial (pertenecer a la raza germánica) y otro político (la fidelidad a la comunidad del pueblo representada por el Führer). «Solo es sujeto de derecho quien es miembro de la nación; solo es miembro de la nación quien es de sangre alemana» («Rechtsgenosse ist nur, wer Volksgenosse ist; Volksgenosse ist, wer deutschen Blutes ist»).[31]

Creo que las atrocidades perpetradas durante el régimen nazi, en aplicación de estas nociones jurídicas, dan la razón a dos nobles textos.

La Declaración francesa de Derechos del Hombre de 1789 comienza: «La ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las desdichas públicas y de la corrupción de los gobiernos».

Ciento sesenta años después, la Declaración Universal de los Derechos Humanos dice en su preámbulo:

> La libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana. El desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad.

Resulta difícil comprender cómo pensadores liberales como Isaiah Berlin o representantes de una filosofía crítica como Adorno y Horkheimer, o pensadores posmodernos preocupados por «descolonizar» el pensamiento no comprenden que lo que condujo a los totalitarismos no fue la razón, sino el irracionalismo; no fue la creencia en que se puede distinguir la verdad del error, sino el desdén por la noción de verdad; no los derechos universales, sino su negación.

¿Por qué los antiilustrados están equivocados?

En primer lugar, los antiilustrados están equivocados porque usan indebidamente la palabra *razón*. La emplean con mayúsculas y esto es siempre peligroso porque, al hacerlo, se convierte en realidad un concepto. Lo mismo sucede con *nación*, *pueblo*, *raza*, *partido*, *clase*. La razón es un «uso de la inteligencia» que se esfuerza por corroborar de la manera más firme, rigurosa e intersubjetiva las evidencias privadas, esas en las que se enrocan los antiilustrados. La búsqueda de evidencias compartidas es

un paso importante en la búsqueda de la felicidad, porque permite una comunicación no basada en la fuerza. «Es conveniente que peleen los argumentos para que no tengan que pelear las personas», escribió Popper.

El irracionalismo, centrado en las evidencias no universales (sean individuales o nacionales), en emociones, en creencias aceptadas por fe, en cualquier tipo de *oblatio intellectus* como decía la Iglesia católica, lleva irremediablemente a la violencia. Esto es lo que Foucault vio bien, pero interpretó mal. El poder decide la verdad cuando previamente se ha negado la posibilidad de la verdad. Si se empieza reconociendo que las supersticiones de todas las tribus son iguales, se acabará imponiendo la superstición de la tribu más poderosa. La ciencia —que trabajosamente busca evidencias cada vez mejor corroboradas— se ríe del dogmatismo con que la filosofía posmoderna predica su escepticismo.

Tomaré un caso como ejemplo de lo que digo. «La razón es enemiga de la vida. La razón mata —escribe el antiilustrado Unamuno—. Una ilusión que resulte práctica, que nos lleve a un acto que tienda a conservar o acrecentar o intensificar la vida, es una impresión tan verdadera como la que puedan comprobar más escrupulosamente todos los aparatos científicos que se inventen. La vida es el criterio de la verdad y no la concordancia lógica que lo es solo de la razón. Si mi fe me lleva a crear o aumentar la vida, ¿para qué queréis más pruebas de mi fe? Cuando las matemáticas matan, son mentira las matemáticas.» Es difícil reunir en tan pocas líneas tantos disparates. En el capítulo dedicado a la búsqueda de sentido he mencionado a los intelectuales alemanes que se hicieron nazis porque en esa ideología encontraban una intensificación de su vida.

Otra equivocación antiilustrada es pretender atacar los «derechos individuales universales» como opuestos a los derechos de las minorías. Son precisamente aquellos derechos los que las protegen. Las minorías no tienen derechos propios. Tienen, precisamente, el derecho universal a no ser discriminadas. Un homosexual no tiene

ningún derecho especial por serlo. Tiene, precisamente, el derecho a no ser discriminado por serlo. Reconocer los derechos a la diferencia solo conduce a que cada grupo diferenciado pueda reclamar los suyos. Fueron las feministas clásicas las primeras en darse cuenta de que frente a su diferencia —ser mujer— se podía levantar otra diferencia —ser hombre— y una superdiferencia —ser machista—. Comprendieron entonces que lo importante no era empeñarse en una lucha de diferencias, sino reivindicar los derechos universales, y que la lucha por la no discriminación es más universal y está mejor fundada que la reivindicación de la diferencia.

Un ejemplo equivocado que actúa como contraprueba

Muchos enemigos de la Ilustración la confunden con la Revolución francesa y, puesto que esta terminó en el Terror, concluyen que la Ilustración fue la culpable. Esto es una superficialidad impulsada por un prejuicio que impide reconocer cómo fue la historia. La Ilustración es un amplio movimiento liberador. Cuando los revolucionarios lo olvidaron, desembocaron en el Terror.

Tras la proclamación de los Derechos del Hombre, el artículo 3 de la Declaración de 1789 introducía una afirmación cuya simplicidad ocultaba graves peligros: «Toda la soberanía depende de la nación». Durante la discusión, el diputado Duquesnoy advirtió que una Declaración de los Derechos del Hombre no debería hablar de la nación y de sus derechos, sino limitarse a hablar de los derechos de los individuos. La Declaración era bicéfala. Tenía dos principios supremos: los derechos del hombre y los derechos de la nación. ¿Cuáles de ellos triunfarían? Tenía asimismo una duplicidad en el sujeto de la soberanía, duplicidad que, por cierto, recoge la Constitución española. ¿Quién es el sujeto de la soberanía, el pueblo o la nación?[32]

Cuando comparamos las ideologías que impulsaron las revoluciones americana y francesa, vemos que son diferentes. Los americanos desconfiaban del poder absoluto

y establecieron un sistema de *checks and balances*, de contrapesos, para limitarlo. En cambio, los franceses pensaban que el poder debía ser absoluto y que el único problema era quién debía ostentarlo. Se lo quitaron al monarca y se lo entregaron al pueblo. Haré una pregunta capciosa al lector. ¿Al pueblo o al Pueblo? El *pueblo*, con minúscula, es un nombre colectivo. El *Pueblo*, con mayúscula, es una hipóstasis, la conversión de un colectivo en una entidad única. Los diputados franceses pensaron que, si el pueblo era el titular de una propiedad tan trascendental y sagrada como la soberanía, no podía ser un mero colectivo, una muchedumbre inconexa, el «vulgo errante, municipal y espeso». La desconfianza hacia el populacho fue constante en los primeros demócratas y no digamos en los no demócratas. Por eso se retrasó tanto el sufragio universal. El titular del poder tenía que estar dotado de una personalidad única, no ser un enjambre de voluntades caprichosas y desafinadas. El pueblo multitudinario se convirtió en Pueblo, entidad ficticia dotada de propiedades personales. Para consolidar el aspecto unitario y poner la idea a salvo de la contingencia, de los vaivenes de la opinión, el pueblo —lo único real— se convirtió en Pueblo, y el Pueblo, en Nación. De esto se encargó Emmanuel-Joseph Sieyès, el gran ideólogo de la Revolución. Elaboró un concepto de Nación que le confería cierta sacralidad secularizada. Desde *El Panóptico*, la sacralidad aparece también como un concepto comodín, que sirve para completar cualquier jugada. La Nación adquirió la misma aura divina que habían tenido los monarcas, y que no procedía del pueblo real, sino que ya estaba dada en el «estado natural» de la humanidad. La naturaleza, no lo olviden, es otro concepto comodín. Sieyès venía a decir que la Nación tenía un origen natural, divino, y en la misma tacada se sacó de la manga un «derecho natural de las naciones», un concepto que habría hecho las delicias de los juristas nazis y que, por supuesto, era opuesto a los «derechos del hombre». Iba contra los principios de la Ilustración. Todo esto era una colosal

maniobra de legitimación. La Nación, que había sido una creación del Estado monárquico, resultaba ser metafísicamente anterior al Estado. Por eso, añade Sieyès, «no puede dejar de ser una Nación». El 15 de junio de 1789, Mirabeau plantea la necesidad de cambiar el nombre de «Estados Generales» con el que habían sido convocados por Luis XVI, y propone que sus colegas se llamen «representantes del pueblo francés». Sieyès quiere que sean «representantes de la Nación francesa». Me gustaría explicar bien que estamos asistiendo a un argumento filosófico dramatizado. No son elucubraciones en la intimidad de una mente, sino posiciones con serias repercusiones prácticas, mantenidas por personajes reales en una situación real. Sieyès triunfó y el nombre elegido fue Asamblea Nacional. La Nación y los derechos nacionales habían ganado la partida. La Ilustración había perdido. La Revolución francesa se había hecho, sin ser consciente de ello, antiilustrada. Napoleón esperaba en la puerta. Y nada más abrirla pronunció una brillante frase: «Se ha acabado la novela de la Revolución».[33]

Quedaba como línea de defensa la democracia. Pero Rousseau le había inoculado un virus mortal: la voluntad general. Si la Nación era una unidad, su voluntad tenía también que ser única y, por lo tanto, no podía reducirse a un agregado de voluntades individuales que, como mucho, configurarían unas mayorías más o menos contundentes, pero que desgarrarían la Nación. La mayoría no era suficiente, se necesitaba la unanimidad, una unión casi mística. La Nación tenía una voz, un pensamiento, una voluntad. Todavía aceptamos sin reírnos o sin indignarnos que se hable de lo que la Nación dice, como si se hubiera puesto al teléfono o enviado un mensaje de WhatsApp.

Hegel dio una vuelta al argumento y proporcionó un arma a los antiilustrados. Si la voluntad general es la voz de lo justo y verdadero (Rousseau *dixit*), solo pertenecen a esa voluntad los que estén en lo justo y verdadero, es decir, en lo que decida la mayoría. Los demás deben ser excluidos, borrados, aniquilados. Aparece, bajo otra forma, la

querencia de la Inquisición como instancia salvadora. El Terror. ¿Cómo nos hemos dejado engañar con tanta facilidad? Los disidentes, los que están fuera de esa ficticia voluntad general, están fuera de la Nación, y como los derechos de la Nación están por encima de los derechos del hombre, los disidentes dejan de estar protegidos por estos derechos, como los herejes medievales, los judíos alemanes o los soviéticos antiestalinistas. Quienes rechazan las verdades universales, supongo que, al menos, admitirán esta: «El hombre es el único animal que tropieza siete veces en la misma piedra».[34]

Eliminados los «derechos individuales universales», se instaura el Terror como defensa de la Nación. Después de expulsar al absolutismo por la puerta, se había colado por la ventana. Las minorías eran un estorbo (los sabios padres fundadores americanos, en cambio, sabían que su protección era la esencia de la democracia). Eran una anomalía que impedía la perfección democrática. Se impuso el método de Procusto, el posadero mitológico. A quienes no quepan en la cama, se les cortan las piernas. Cuando llegó al poder, Robespierre pensó que había que buscar la unanimidad, aniquilando a los disidentes, que ahora se habían convertido en réprobos y traidores; y, siguiendo la implacable lógica de la defensa nacional, podían dejar de ser seres humanos para preservar la unanimidad.

Llegados a este punto, hay que reconocer que la Revolución francesa puede servir de ominoso antecedente del nazismo o de los horrores comunistas, pero precisamente porque abandonó el proyecto ilustrado. Los individuos no importaban. ¡Había que salvar a la Nación!

Los matemáticos saben que un teorema puede demostrarse directamente o mostrando que su negación conduce al absurdo (*reductio ad absurdum*). Creo que en los temas éticos hay una demostración análoga —*reductio ad horrorem*— que justifica una afirmación, en nuestro caso los derechos subjetivos, porque su negación lleva al horror.

Esa es la conclusión de nuestra búsqueda de la felicidad. Supone una reformulación voluntarista —y, por

consiguiente, precaria— de la naturaleza humana. Somos primates inteligentes, pero estamos intentando constituirnos como seres especiales, intrínsecamente valiosos por el hecho de existir, dotados de un estatus especial en el universo, lo que implica una «dignidad» asimismo especial y que se manifiesta en el reconocimiento de derechos subjetivos, individuales, imprescriptibles y universales. Muchas constituciones han reconocido y positivizado estas nociones, lo que hace pensar que vamos por el buen camino, pero también es posible que la reacción antiilustrada triunfe, y que volvamos a sufrir un nuevo colapso ético. Para colaborar a que no suceda, he escrito este libro. Por mí, que no quede.

Epílogo

¿Y ahora qué?

He contado la larga y no terminada historia de la búsqueda de la felicidad. Para mí, una conclusión resulta clara. Todos los humanos actuamos buscando nuestra «felicidad personal», y ese deseo, con frecuencia no explícito porque forma parte de la misma estructura de la acción, nos impulsa a trascender el ámbito íntimo para buscar la felicidad política o pública, que es condición de posibilidad de la privada. Lo es porque abre y asegura el campo de juego, aunque imponiendo un estricto límite: la necesidad de hacer compatibles los proyectos privados de felicidad. En primera instancia, entendemos por felicidad la satisfacción de nuestros deseos, pero nuestra capacidad apetitiva no se agota ni siquiera con esa satisfacción puntual, lo que nos condena a la inquietud, y de paso a la creación. La Felicidad, como proyecto inevitable e inalcanzable, es un enorme y constante incentivo. El hilo de oro une las cuentas de ese dinamismo creador y busca otras nuevas que no sabemos cuáles serán en el futuro.

La ambigüedad del término *felicidad* nos está desorientando. No distinguir con claridad entre la felicidad subjetiva (un estado de ánimo) y la felicidad objetiva (una situación social, pública o política) desdibuja nuestro mapa de situación y emborrona parte de nuestras decisiones, por eso me ha parecido importante intentar deslindar los campos.

La felicidad personal es un tema psicológico o sociológico, no filosófico. Al menos tal como yo entiendo la filosofía, que no es un discurso de autoayuda, ni una

consolatio animi, ni un método terapéutico, ni una autobiografía conceptualmente contada, ni una retahíla de aforismos. El filósofo no es un médico del alma, sino un científico que pretende saber cómo funciona la inteligencia humana, comprender sus creaciones y justificar los criterios de evaluación de cada campo. Conocer, comprender, evaluar: en eso consiste el pensamiento filosófico y crítico. En los últimos decenios, la idea de felicidad se ha psicologizado, y sentirse feliz se ha convertido en un deseo explícito y obsesivo, amparado por una gigantesca operación de *marketing*. La psicología, una ciencia joven y ambiciosa, aspira a convertirse en *magister vitae*. Puesto que Aristóteles decía que la ética es la ciencia de la felicidad, si de eso se encarga la psicología, ambas se identifican. ¿Por qué no reducir los problemas morales a problemas psicológicos? Hace años, Philip Rieff habló del triunfo de la terapéutica.[1] La situación permanece. «La vocación imperialista de la sociedad psicológica equipara la salud mental a un estado ideal que combina el éxito, el amor y la ausencia de ansiedad. Todo individuo que carezca de alguno de estos componentes no estará sano y, por lo tanto, precisará curación.»[2] No olvido que la versión terapéutica de la filosofía se remonta al estoicismo, como se ha encargado de recordarnos Martha Nussbaum en *La terapia del deseo*, pero esa idea de la filosofía como disciplina médica me parece un *metabasis allo genos*, una mezcolanza de géneros diferentes. El asunto me inquieta, porque esa abducción de la moral por la psicología me parece devastadora. Desconecta la felicidad de la ética, con lo que la limita a ser un bienestar de «sálvese quien pueda».[3] En 1979, Nicholas Cummings, en su discurso como presidente de la American Psychological Association, decía:

> El movimiento de salud mental, prometiendo una liberación de la angustia, que es un imposible, puede haber representado un papel significativo en la común persuasión de que hay un derecho a gozar del bienestar, con lo que se está contribuyendo al aburguesado consumo de alcohol y a la universal prescripción de tranquilizantes por los médicos.

Creo que tiene razón Rom Harré, un gran psicólogo, al advertirnos de que eso puede traer malas consecuencias: «Cuanto más se transfiera lo que tradicionalmente se creía que estaba dentro de la esfera moral a la esfera técnico-causal (psicológica), más escasas serán las personas capaces de actuar como agentes independientes. La psicología actual aleja de la responsabilidad».[4] La felicidad es un estado sentimental y serán buenos los sentimientos agradables, y malos los desagradables. Hay una expresión que se dice con orgullo, como muestra de autenticidad: «No me arrepiento de nada de lo que he hecho». Me daría envidia esa vida tan perfecta si me la creyera. Desde el punto de vista individual, puede ser muy confortable eliminar cualquier sentimiento de culpa o remordimiento, pero es fácil imaginar los estragos que esa anestesia emocional produce. Los psicólogos de la felicidad dicen que las creencias religiosas ayudan a conseguirla, pero no veo claro lo que se sigue de ahí. ¿Debo aceptar una creencia para ser dichoso? ¿Se pueden tener voluntariamente creencias religiosas? Dicen que la gratitud es buena porque produce satisfacción, no porque tenga valor moral alguno. Cuando unos padres dicen a los maestros de sus hijos: «Yo lo que quiero es que sean felices», no se sabe muy bien lo que están pidiendo. Con esta reducción al bienestar subjetivo, la búsqueda de la felicidad ha perdido su dinamismo expansivo, ascendente y revolucionario. La preocupación de las naciones por los índices de felicidad queda banalizada porque casi todos se limitan a medir el disfrute de la gente, en vez de su felicidad objetiva. Si de lo que se trata es de alcanzar la satisfacción subjetiva, cada individuo se vuelve único juez de la suya propia. Cada uno en su intimidad se convierte en tribunal supremo. Cada uno va a ser su propio criterio, lo cual es poco tranquilizador, porque, como sarcásticamente comentó John Stuart Mill, «un cerdo quiere una felicidad de cerdo» y no sabemos si nuestro vecino lo será. La felicidad pública es la que proporciona fuste ético a la felicidad. Es en ella donde nace la moral como estructura y como contenido. Su objetivo no

es determinar si la felicidad está en el matrimonio, en la soltería, en los amores promiscuos, en la monogamia, la poliandria, la poliginia, el poliamor, y menos aún si es con Juanita o Pepito, sino analizar cuáles son las normas de juego que permiten regular mejor la convivencia, resolviendo los problemas con justicia.

El Estado no tiene que ser el suministrador de satisfacciones, no es una máquina expendedora de felicidad. En eso tiene razón el pensamiento liberal. Su función es promotora, proveedora de recursos, de posibilidades, que el ciudadano se encargará, o no, de aprovechar; por eso debe tener una postura activa, en contra de lo que sostiene ese mismo pensamiento liberal. El pensamiento reaccionario del siglo XIX ya percibió el peligro de convertir el Estado en proveedor de felicidad. En *L'avenir de la science*, Renan escribe: «Un Estado que diera la mayor felicidad posible a los individuos sería, desde el punto de vista de las nobles aspiraciones de la humanidad, un Estado de profundo hundimiento (*abaissement*)». La razón es que rompería el dinamismo de la búsqueda de la Felicidad. El ciudadano podría ser víctima del síndrome de pereza aprendida.

La psicologización de la felicidad ha disuelto su relación con la ética —es decir, con la felicidad pública— convirtiéndola en un vulgar artículo de consumo. Ha inducido una infantilización del problema. En 2017, el Gobierno de los Emiratos Árabes nombró a Ohoud Al Roumi ministra de la Felicidad. Se estrenó en el cargo declarando: «Para nosotros, la felicidad es muy importante. Yo soy una persona muy feliz y positiva, y elijo ser feliz cada día, porque esto es lo que me empuja a seguir adelante, lo que me motiva, lo que me da la sensación de que mi vida tiene sentido. Por eso elijo ver siempre el vaso medio lleno». Después de haber estudiado los titánicos esfuerzos de la humanidad para construir la pública felicidad, esas declaraciones me parecen la expresión de un adolescente que ha leído un manual de psicología positiva. Helena Béjar ha estudiado con alarma el proceso de psicologización de la idea de felicidad. La preocupación

ilustrada por la felicidad pública fue sustituida por un giro hacia la intimidad. La felicidad debe cultivarse en el jardín privado, y nada más privado que la propia psicología.[5] Quien no es feliz es porque no quiere o porque no sabe. Es la tesis positiva desde Norman Vincent Peale (1898-1993), el famosísimo autor de *The Power of Positive Thinking*: todo depende de la actitud mental. El mundo en que vivimos no está determinado por las circunstancias externas, sino por los pensamientos y hábitos que ocupan nuestra mente. Si eres un pensador negativo no es porque el mundo sea realmente así, sino porque tú has elegido ese mundo. Los psicólogos positivos repiten con delectación la frase de Epicteto, quien fue esclavo: «No te hacen desgraciado las cosas, sino las ideas que tienes acerca de las cosas». La necesidad de cuidar la pública felicidad se ha evaporado. Si la causa de la felicidad está en el interior, ¿para qué ocuparse de mejorar el mundo? La solución para una mujer maltratada no está en denunciar a su pareja o abandonarla, sino en tener pensamientos positivos sobre la situación. La psicología señala el camino: la felicidad se consigue con la voluntad. «Lo único que hace falta para ser optimista es proponérselo y ponerlo en práctica.»[6] La tecnología viene también en nuestra ayuda. Puede solucionarlo todo, según Mozorov.[7] Incluso nos ofrece con el metaverso una deliciosa forma de ser feliz en la irrealidad.

En su magnífica *Historia económica de la felicidad*, Emanuele Felice comenta que cada vez que cambia la idea de felicidad acaba cambiando el modo que el ser humano tiene de pensar sobre sí mismo y sobre la sociedad.[8] En este momento se avizoran cambios tan radicales que empieza a hablarse de transhumanismo, poshumanidad, aparición de la singularidad. Harari lo expresa con una frase gráfica: «A principios del siglo XXI, el tren del progreso sale de nuevo de la estación… y es probable que sea el último tren que salga de la estación llamada *Homo sapiens*».[9] ¿En qué dirección?

Una glorificación entusiasta de la innovación nos anima a olvidar el pasado como un peso muerto. El ideal sería poder despertarme cada día liberado de él, sin estar

limitado por lo que otros o yo mismo hemos pensado o sentido. Es lo que pensaba la paloma de Kant, convencida de que el aire que le ofrecía resistencia era un obstáculo para su vuelo. Esa especie de adanismo infantil no nos conduce a un estado puro de creatividad, sino que nos devuelve al árbol originario. De ahí mi interés por mantener viva nuestra genealogía, lo que me ha hecho volverme hacia la historia no siendo historiador. A su luz, lo que tendemos a considerar objetos naturales, dotados de una consistencia geológica, como los derechos, aparecen como lo que son: frutos de una cosecha. No crecen si no se han sembrado, si no se han regado y si no se protegen de los temporales.

Me he empeñado por ello en mostrar que no son en absoluto naturales cosas que con facilidad pensamos que lo son, como los derechos. ¡Ojalá gozaran de la misma estabilidad que las montañas! Pero la experiencia nos dice lo extremadamente frágiles que son. No son poderes reales, sino simbólicos. Durante cientos de años, las conchas de cauri han sido moneda aceptada en muchos pueblos. Ahora no, porque nadie confía en ellas. A la gigantesca construcción ética, cimentada sobre los derechos naturales, individuales, universales, imprescriptibles, puede sucederle lo mismo. Por eso, recordar nos impide tomar como reales cosas que no pueden existir sin el concurso de nuestra acción.

El olvido de la felicidad política aumenta la fragilidad de la felicidad privada.

Anexo

Los avatares del derecho natural

> La invención del poder legislativo es más trascendental incluso que la del fuego, porque es la que más ha contribuido a poner el destino del hombre en sus propias manos.
>
> B. REHFELDT,
> *Die Wurzeln des Rechtes*, 1951

Antes de despedirme del lector, quiero insistir en un tema que el modo histórico de exposición que he elegido tal vez haya desdibujado. Para precisarlo como ejemplo de las fascinantes complejidades que la evolución de las culturas ofrece y para animarles a su estudio, voy a hacer una crónica apresurada de las aventuras y desventuras de uno de sus protagonistas: el derecho natural. La expresión *derecho natural* o *ley natural* es tan confusa que debería desterrarse del vocabulario filosófico. Es uno de esos conceptos comodín que pueden adoptar cualquier valor en una jugada. Muestra a las claras que los conceptos son herramientas inventadas con fines utilitarios. Este ha servido tanto para liberar como para tiranizar. Pero la historia de sus mutaciones, derrapes, conquistas y manipulaciones forma parte esencial de la tenaz lucha por la felicidad, de la trayectoria del hilo dorado que estamos estudiando. Aparece con máximo esplendor bajo la forma de derechos naturales, universales, sagrados e imprescriptibles, como derechos del hombre. Por eso es un tema esencial para la Ciencia de la Evolución de las

Culturas.

La experiencia de la humanidad, la maduración reflexiva, el choque práctico con la realidad, el deseo de resolver problemas han emparejado la búsqueda de la felicidad con la búsqueda de la justicia. Por supuesto, me refiero a la felicidad pública, objetiva, que refluye después hacia el nivel personal. Este ir y venir desde el egoísmo individual a la colaboración social para retornar al punto de partida ya era conocido por los antiguos. Tomás de Aquino escribió: «El que persigue el bien común de la multitud persigue también su propio bien [...] porque el bien propio no puede darse sin el bien común de la familia, de la ciudad o del reino. Por lo que Máximo Valerio decía de los antiguos romanos que preferían ser pobres en un imperio rico, que ricos en un imperio pobre» (*Suma teológica*, II-II, q. 47, a. 10). Haber olvidado el bucle felicidad privada-felicidad pública-felicidad privada hace insatisfactorias tanto las teorías individualistas como las comunitarias de la ética. Como afirma Savater, cuando se dice que «toda ética es autoafirmativa», hay que añadir que lo es por intermedio de la sociedad.

Iluminada con rayos gamma, la historia del derecho abandona su sequedad y aspereza conceptuales para convertirse en el modo de canalizar nuestras torrenteras emocionales. Las teorías sobre el derecho natural que voy a mencionar no son descripciones de la realidad, sino diseños de salvavidas. Son respuestas funcionales que, para ser eficaces, necesitan parecer absolutas. Descubrir ese mecanismo es fundamental para aprovechar sus beneficios sin dejarse llevar por la credulidad, antesala del fanatismo.

Desde los romanos, el derecho ha aceptado la utilización de ficciones jurídicas, invenciones creadas para conseguir soluciones justas. Ihering las consideraba unas «mentiras técnicas consagradas por la necesidad». Bonilla, al resumir los fines de la ficción, sitúa en primer lugar «favorecer la equidad, aunque sea yendo contra la realidad de los hechos».1 Es evidente que los hombres no nacen iguales, ¿por qué, entonces, lo afirmamos? Es evidente que

una sociedad mercantil no es una persona, ¿por qué hemos creado, entonces, la noción de «persona jurídica»? Considerar a un niño adoptado «como si» fuera hijo biológico no engaña a nadie, pero permite tratarlo más justamente. ¿Quién es ese Pueblo —*We, the People*— que se yergue como «poder constituyente» para decidir quién forma parte de ese poder constituyente? Daniel Dennett, un interesante filósofo norteamericano, menciona un caso extremo. Piensa, como gran parte de los neurólogos, que el hombre no es libre, pero piensa también que afirmar esa libertad (aunque sea ficticia) hace que el comportamiento sea más responsable, y por lo tanto es una ficción beneficiosa.2

Es sorprendente la frecuencia con que aparecen las palabras *invención*, *construcción*, *mitos*, *ficciones* en la literatura política. Edmund S. Morgan, en su libro *La invención del pueblo*, defiende que la ficción es imprescindible para la vida política: «El éxito de un gobierno requiere la aceptación de ficciones, requiere la suspensión voluntaria de la incredulidad, requiere que nosotros creamos que el emperador está vestido aunque podamos ver que no lo está».3 Yves Charles Zarka se pregunta: «¿Se ha advertido suficientemente que la filosofía política de la época moderna, desde Hobbes hasta Rousseau, fue elaborada en el registro discursivo de la ficción? Y recuerda las nociones de «estado de la naturaleza», «contrato social», «voluntad general», y que, en el *De Homine*, Hobbes acaba dando al Estado el estatuto de «hombre ficticio».4

Zarka se equivoca al pensar que eso es cosa de la modernidad. La historia que he contado muestra que, desde la aparición del pensamiento simbólico, los *sapiens* hemos vivido entre ficciones. Ese es nuestro nicho vital. Vivimos la realidad a través de irrealidades, lo que nos debe llevar a una actitud de admiración, pero también de cautela, porque las invenciones pueden ser destructivas o benefactoras. La invención del derecho natural es un buen ejemplo, y con ello volvemos a nuestro tema.

Bajo cada una de las creaciones culturales, también las jurídicas, siempre hay algún problema que se intenta resolver, alguna violencia, alguna angustia o alguna esperanza. Como cualquier jurista sabe, esa fue la posición de Theodor Viehweg en su libro titulado *Topik und Jurisprudenz* (1953), que yo he ampliado a la cultura entera.

¿Qué problemas intentan resolver las apelaciones al derecho natural, a las leyes naturales, a los derechos del hombre? Todas las sociedades han elaborado sistemas normativos basados en las costumbres, en las creencias, en la autoridad. Las legislaciones son un hecho. Sin embargo, les sucede lo mismo que al poder. No les basta con existir: necesitan legitimar su existencia, adquirir una fuerza o una claridad suplementarias. Las variadas teorías aglutinadas bajo el concepto de «derecho natural» aspiran a definir lo justo, luchar contra la arbitrariedad del poder o fortificarlo, fomentar la obediencia a la ley. En cada una de sus formulaciones podemos descubrir cuál de esos problemas resulta prioritario. La referencia de Cicerón a la *lex naturalis* tenía como objetivo justificar el dominio romano.[5] La estabilidad era una propiedad necesaria de la ley y, dada la conocida veleidad del corazón humano, había que ponerla a salvo, fundándola en algo que se impusiera a esas intermitencias.

Primer problema resuelto: por encima de las leyes concretas de una sociedad hay una ley más profunda, universal, que debe ser respetada por todos, la ley natural.

Aparece entonces el segundo problema. ¿Dónde está esa ley? Puede estar en la mente de los dioses o en el cielo de las ideas, pero las teorías del derecho natural dan otra respuesta: «Lex est ratio summa, insita in natura» (*De legibus*, 18, 9-11). Está ínsita en la naturaleza. Es el orden que la rige y que el gobierno humano debe imitar. Es lo que mantiene la jerarquía, hace que la semilla germine y los astros sigan su curso. Resuelto el segundo problema.

Tercer problema. ¿Cómo podemos conocerla? La máquina argumental se pone en marcha. Si lo justo está en la mente divina, los dioses pueden revelar su contenido. Las

normas bíblicas o la sharía son ejemplos de esta solución. También pueden imprimirla en el corazón de los hombres. Así lo dicen el profeta Jeremías o san Pablo. Los humanos saben instintivamente lo que está bien y mal. Según León XIII, «la ley natural está escrita y grabada en el ánimo de todos los hombres y de cada hombre, ya que no es otra cosa que la misma razón humana que nos manda hacer el bien y nos invita a no pecar».

Esta solución era una variación más de un modelo religioso, pero otra solución propone que es la propia naturaleza la que nos lo enseña. Como dice Ulpiano, «ius naturale est quod natura omnia animalia docuit», lo que la naturaleza enseña a todos los animales, no solo al hombre. Antes y ahora nos gusta someter a la naturaleza a la figura retórica llamada «prosopopeya» y convertirla en persona. Así, llamamos naturaleza (*physis*) a la fuerza evolutiva que ha enseñado a los seres vivos a nutrirse, reproducirse y todo lo demás. Pero es una afirmación tan pobre que no sirve para nada. En el caso del derecho, tampoco. «Enseña la ley», dice Ulpiano, pero ¿cómo lo hace? Por ejemplo, mostrando el orden que impone a la realidad y conminándonos a copiarlo. O bien compartiendo con nosotros el *logos* que rige las cosas. «El *logos* que une al ser humano con los dioses y a ambos con el universo», dice Cicerón (*De legibus*, 19, 8). Pero son apaños metafóricos.

El intento de ordenar el caos, de buscar la permanencia, convirtiendo lo justo en algo que ya estaba inscrito en la realidad, era escenografía de alta gama. Pasar de ahí a las normas concretas, morales o jurídicas no era tan sencillo. Domingo de Soto pone como ejemplo que «la propia perversión del orden sería causa de que el homicidio, el hurto y otras cosas parecidas fuesen males morales, igual que la cojera es un mal natural porque es una desviación de la regla de andar» (*De justitia et iure libri decem*, Salamanca, 1553-1554.I, q. 4, a. 2). El ejemplo resulta poco convincente. Una enfermedad infecciosa, que impide asimismo el recto funcionamiento de un órgano, ¿va contra el orden natural? No, porque es simplemente la

natural lucha por la supervivencia entre el microbio y el huésped. Los reaccionarios del XIX —Burke, Carlyle, Renan — creían que la abolición de la esclavitud rompía el orden natural.

Pero un actor secundario que ya había aparecido con la incipiente Ilustración griega se va a hacer dueño de la situación: la recta razón. La razón es la capacidad de conocer propia del hombre (la fe es un don gratuito); el calificativo *recta* significa que no se está dejando extraviar y se encamina a la verdad. Dentro del marco religioso eso significa que sigue los dictados de la razón divina. Pero la Edad Media europea va teniendo cada vez más confianza en la razón, y comienza a olvidarse de esa referencia religiosa. Además, el interés creciente por el individuo hace que la razón se reconozca como una facultad individual. Esto nos parece ahora evidente, pero costó trabajo admitirlo. Puesto que la verdad es una y universal, parece que se podría admitir una razón universal compartida. Tomás de Aquino defendió la individualidad de la razón frente a Averroes, un temible adversario que pensaba que era común a todos. Descartes, pórtico del pensamiento moderno, pensó que todo lo podía conocer meditando sobre sí mismo, al calor de una estufa.

La idea de suprimir a Dios como base de los principios morales y jurídicos había empezado a rondar la cabeza de muchos escolásticos. Gregorio de Rímini escribe en 1344: «Si por un imposible no existiese la razón divina o el mismo Dios o su razón fuese errónea, aún pecaría quien obrase contra la recta razón de los ángeles, de los hombres o de cualquiera que fuese. Sorprendente. ¡El fundamento es la *recta ratio*, sea de Dios, de los ángeles, de los hombres o de cualquier otro ser!». Es difícil encontrar una afirmación más ilustrada. Gregorio, tal vez inquieto por su audacia, cita en su apoyo a Hugo de San Víctor, Gabriel Biel, Jacobus Almain y Antonio de Córdoba.[6] Pero fue Grocio quien, casi tres siglos después, se llevó la gloria de desligar de la divinidad la antigua noción religiosa de «derecho natural/ley eterna». Lo hizo en *De iure belli ac pacis*. Escribió este

tratado angustiado al ver que en todo el orbe cristiano «se recurre a las armas por motivos banales e incluso nulos» y, una vez tomada la decisión, se lanzan furiosamente a toda clase de crímenes, y como impulsados por una orden, «sin ningún respeto del derecho divino ni del humano». La razón puede derivar los derechos de la sociabilidad humana. Hay en los humanos, reconoce Grocio, «un impulso natural a la asociación con sus congéneres, y sobre todo una racionalidad capaz de ajustar la conducta a normas generales que hagan posible la coexistencia tranquila y razonable». De eso se trata. Derecho es todo aquello, y solo aquello, que para sí y para los demás está evidentemente de acuerdo con el impulso social y su satisfacción. Me recuerda la expresión revolucionaria: «Todo derecho tiene que hacer feliz a alguien». El *ius naturale* es así *dictatum rectae rationis*, y la *recta ratio* tenía que llegar a las mismas conclusiones en todo el orbe. «Lo que en distintas épocas y en distintos lugares ha sido tenido por cierto, tiene que ser referido a una causa general (*ad causam universalem*)» (*De iure belli ac pacis*, prólogo, 40). Era acercarse a la sensata y antigua idea del «derecho de gentes», como conocimiento inductivo.

La vieja conexión entre *ius naturale* y *lex divina* quedaba disuelta porque también había desaparecido la relación de la razón humana con la divina. La ley racional, dice arriesgadamente Grocio, sería válida incluso en el imposible caso de que no hubiera Dios. Esta corriente triunfa. Juan Gerson vuelve a definir el derecho: «Es la potestad o poder actual atribuido a alguien por el dictamen de la recta razón». Eso suponía que las personas tenían derechos sin necesidad de una ley previa que se los confiriese. Se había producido una revolución copernicana. Hasta ahora, el derecho objetivo (la ley) confería los derechos subjetivos que giraban a su alrededor. Ahora, los derechos subjetivos innatos, previos, imprescriptibles serían el centro, los encargados de ir configurando el derecho objetivo, la ley. El derecho emergía del individuo. El individuo se convierte en su propio legislador (*auto-nomos*) siempre que se atenga a su «recta razón». Técnicamente

consiste en la introducción de los «derechos subjetivos individuales» como núcleo definidor de la persona. Como dice Colliot-Thélène, el sujeto político de la modernidad se define por la propiedad de derechos subjetivos.[7] Eran la gran defensa contra el poder, el gran salvavidas. La universalidad de la recta razón permite el acuerdo. La función legisladora se hace social. La democracia está llamando a la puerta.

Parece que el tercer problema —¿cómo conocemos la ley natural?— también se ha resuelto y que han aparecido nuevos tipos de derechos naturales: individuales, innatos, previos a cualquier ley, derivados de la razón autónoma. El antiguo derecho natural fundado en la divinidad o en la naturaleza o en ambas a la vez —recuerden el «Deus sive natura» de Spinoza— es sustituido por un nuevo derecho natural, fundado en la búsqueda mediante la razón de lo bueno para el hombre. Se ha acusado a la Nueva Escuela del Derecho Natural de intentar hacer un derecho natural sin naturaleza. Según John Finnis, uno de sus promotores, no se pueden deducir los derechos humanos a partir de un concepto abstracto de naturaleza, sino de la exigencia de proteger valores básicos para el bienestar de las personas. Lo importante es garantizar los bienes primarios, necesarios para el «florecimiento humano» o para la perfección de la naturaleza de los seres humanos. En el lenguaje de este libro, para la consecución de la felicidad. Esto hace que la llamada ley natural no sea el punto de partida, sino la estación de llegada en la reflexión sobre los derechos fundamentales.[8] Lo resumiré con una frase que ahora puede resultar extraña, pero que explicaré más adelante: la naturaleza que puede fundar el derecho natural no está al principio, sino al final. Es una *inventio rationis*.

Tanto el derecho natural antiguo como el moderno son mitos de legitimación. En su versión antigua fomentaban el orden y la obediencia, pero con la aparición de los derechos subjetivos se despliega un aspecto que está embrionariamente en él: su poder revolucionario. El derecho a la resistencia o la justificación del tiranicidio son

claros ejemplos. Max Weber lo comprendió muy bien al afirmar que las teorías sobre derecho natural eran siempre una herramienta reivindicativa contra algún poder. Por eso, su máxima expresión tiene lugar en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, que «expone en una declaración los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre».9 No es de extrañar que los antiilustrados atacaran con tanto furor esa doctrina. La inquina de Burke y otros reaccionarios contra los derechos del hombre se debe a que eran conscientes de su poder de disolución del orden existente. La Iglesia católica también tardó mucho en admitirlos, porque se dio cuenta de que atentaban contra el derecho natural antiguo. Pío IX, en la encíclica *Quanta cura*, reitera el criterio de identificar los derechos del hombre con las libertades calificadas como «de perdición», especialmente en relación con la de cultos. La oposición duró hasta la encíclica *Rerum novarum*, de León XIII (1891).10 Después, la Iglesia ha aceptado los derechos humanos, aunque no sin oposición. En 1983, escandalizado por el hecho de que Juan Pablo II admitiese los derechos humanos, el prestigioso jurista Michel Villey le dedicó *Le droit et les droits de l'homme*, acusando «a los inventores de los derechos humanos» de «haber sacrificado la justicia, sacrificado el derecho».11

Los problemas, sin embargo, no han terminado. Queda por resolver la cuestión decisiva. ¿Qué hay de verdad en todo esto? ¿Existen los derechos naturales subjetivos, que ahora llamamos «derechos humanos»? Michel Villey y Alasdair MacIntyre, por citar dos autores de prestigio, lo niegan. Ambos dicen que son «irreales». Ya lo sabemos. Pero ¿qué esperaban? ¿Encontrárselos en la realidad como las leyes físicas o químicas? Su posición es de una sorprendente tosquedad epistemológica. Cuando el positivismo jurídico dice que en realidad solo existen los derechos positivos, lo que está diciendo realmente es que lo único que existe es el poder de imponer normas y hacerlas cumplir. Lo real es el poder, no el derecho. Con un ejemplo, voy a aclarar el tipo de existencia de los derechos naturales

subjetivos. ¿Existe el dinero? Nadie lo negará, pero ¿qué tipo de existencia tiene? Una definición muy elemental de realidad dice que es real lo que existe sin necesidad de que alguien esté pensando en ello. Ni el dinero ni los derechos tienen esa realidad. Lo que convierte un billete en dinero no es su existencia material, sino su aceptación simbólica. Está fundado en la fe, por eso se llama «dinero fiduciario». La gente está dispuesta a aceptar ese trocito de papel como instrumento de pago. Cuando sucede, ese trocito de papel adquiere «eficiencia», es decir, es capaz de producir fenómenos. Todo nuestro sistema económico, incluido el productivo, está fundado y hecho posible por el dinero, que es una realidad simbólica, es decir, exclusivamente humana, que se mantiene mientras la mantengamos. Pues lo mismo ocurre con los derechos subjetivos. Son un poder simbólico sobre el que podemos construir el sistema entero de nuestra convivencia ética.

Desde la Ciencia de la Evolución de las Culturas estamos en condiciones de comprender mejor el sistema de los derechos naturales subjetivos y su función. Vuelvo a recordar que todas estas teorías tienen una finalidad práctica, no científica. Lo que tenemos que preguntarles no es si son verdaderas, sino si resuelven el problema de asegurar la estabilidad, la justicia y la eficacia de los sistemas normativos. Ferrero considera, con razón, que «los principios de legitimidad no son más que una tentativa del espíritu para liberar a la humanidad de los terribles tormentos que el miedo recíproco entre poder y súbditos ha provocado». No son, pues, un capricho, sino la necesidad de cerrar el camino a los poderes fácticos.

Volveré a servirme de un ejemplo. Consideraré que la pública felicidad es un edificio que queremos construir, una morada en la que cada uno de sus habitantes pueda desarrollar su proyecto privado de felicidad, usando los servicios comunes y sometiéndose, eso sí, a las normas de la comunidad. Para poder construirlo, hay que calcular unos cimientos adecuados. Un fundamento firme. Las distintas teorías del derecho natural aspiran a cumplir ese papel,

pero con frecuencia lo hacen desconociendo la relación existente entre los cimientos y el edificio. El edificio no se deduce de sus cimientos. Los fundamentos no son el origen de lo fundamentado. El edificio es el que señala las exigencias de la cimentación. Ya hemos visto que, en un arranque de genio, los romanos se alejaron de las construcciones deductivas y buscaron soluciones inductivas: la jurisprudencia y el derecho de gentes. Tanteaban los cimientos aprovechando la larga experiencia en la resolución de problemas. Es lo mismo que vio la Escuela Histórica del Derecho. Una forma de hacerlo es atender a lo que toda la gente admite: «Ius gentium est quod gentes humanae utuntur». Atender a la experiencia histórica. El jurista Gayo reconoce que son lo mismo y habla del «ius gentium vel naturale». El edificio jurídico tenía como cimiento el «derecho natural y de gentes», sobre el que se construía el derecho civil, «quod quisque populus ipse sibi constituit» y que es propio de cada ciudad.12

Los terribles acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, la manipulación de la idea de naturaleza, y la desconfianza completa hacia la autoridad y las instituciones produjeron un movimiento de rechazo de las teorías del derecho natural. Pero el problema de definir la justicia, de fundamentar los derechos, de protegernos de la atrocidad, seguían exigiendo una solución. Por eso emergió una nueva teoría del derecho natural, al que voy a llamar de tercera generación. La primera era la antigua, fundada en los derechos objetivos. La segunda, la moderna, construida sobre la noción de derechos subjetivos individuales. La tercera sería más radical y crítica. La humanidad había aprendido que la noción de naturaleza como fuente normativa era inutilizable porque en ella solo se encontraba lo que previamente se había depositado. Por ejemplo, en el derecho natural nazi, la jerarquía superior de la raza aria. La nueva solución no intentaría engañarse. Admitirá por adelantado esa ductilidad. Para construir el edificio de la felicidad política necesitaba como fundamento una nueva definición de naturaleza humana, no introducida de

tapadillo, sino mediante una valerosa y clara afirmación constituyente, voluntaria. Cada miembro de la especie humana, por el simple hecho de serlo, con independencia de todas las demás condiciones, tiene una propiedad común: la dignidad, es decir, la característica de ser intrínsecamente valioso. No somos primates listos, no somos animales racionales; somos seres especiales dotados de dignidad. Y de esa característica derivan los derechos subjetivos que lo protegen.

La solución me parece brillante, y de hecho ha sido aceptada por casi todas las constituciones. Pero ¿es verdad que poseemos esa dignidad? En el prólogo al libro que dedicamos a este tema María de la Válgoma y yo mismo —*La lucha por la dignidad*—, contamos un hecho terrible. En Sierra Leona, los guerrilleros, al abandonar los poblados, cortaban la mano derecha de los habitantes para anular cualquier resistencia. Una niña que había aprendido a leer y a escribir pide al perpetrador que le corte la mano izquierda en vez de la derecha para poder seguir escribiendo. Como respuesta, el criminal le amputa las dos. Es contraintuitivo decir que ese ser tan cruel tiene algún valor intrínseco, que tiene dignidad, tras haber cometido una acción tan indigna. Repito de nuevo la pregunta: ¿es verdad que poseemos esa dignidad sobre la que estamos construyendo todo nuestro modo de vida? La pregunta importante no es esa, sino ¿sería bueno que todos nos comportáramos como seres dotados de dignidad y protegidos por derechos? Creo que la pregunta es fácil de responder y que, por lo tanto, podemos empezar a construir el edificio. Pero no olvidemos la absoluta precariedad de los cimientos, que son meramente simbólicos, que dependen de todos para resistir y que podemos olvidarnos de hacerlo. Como dice la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789: «La ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las desdichas públicas y de la corrupción de los gobiernos».

Lo repetiré una vez más: este libro es un recordatorio.

Este libro no termina aquí. Es la llave para entrar en un banco de información que sigue expandiéndose.

qrco.de/deseo-interminable

Notas

1. Me parece riguroso y útil distinguir entre *historia* (con minúscula), que es la infinita agregación de hechos humanos; *Historia* (con mayúscula), el interminable intento de conocer la historia; y la Ciencia de la Evolución de las Culturas, que pretende comprender los hechos a partir del trabajo de los historiadores. *El Panóptico* es mi modo de colaborar en la elaboración de esta Ciencia, que me parece fundamental y que debería introducirse en todos los niveles de la enseñanza, incluido el primer curso universitario, porque permite entender la inteligencia y las creaciones humanas. Lo he presentado en la web <elpanoptico.es> y en *Biografía de la humanidad*, Ariel, Barcelona, 2018 (escrito con Javier Rambaud); y *Biografía de la inhumanidad*, Ariel, Barcelona, 2020.

2. J. A. Marina, *El misterio de la voluntad perdida*, Anagrama, Barcelona, 1997.

3. J. A. Marina, *Los secretos de la motivación*, Ariel, Barcelona, 2011.

4. P. Ticineto Clough y J. O'Malley Halley (eds.), *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Durham, Duke UP, 2007; Athanasiou, Hantzaroula y Yannakopoulos, «Towards a New Epistemology. The "Affective Turn"», *Historein*, 8, 2008, pp. 5-16; y J. Plamper, *The History of Emotions*, Oxford University Press, 2015.

5. J. A. Marina, *El laberinto sentimental*, Anagrama, Barcelona, 1996.

6. J. A. Marina y M. López Penas, *Diccionario de los sentimientos*, Anagrama, Barcelona, 1999.

7. R. von Ihering, *Los fines del derecho*, Comares, Granada, 2011, p. 888.

8. P. Valéry, *El cementerio marino*, Alianza, Madrid, 1983, p. 13.

9. B. de Jouvenel, *Sobre el poder. Historia natural de su crecimiento*, Unión Editorial, Madrid, 2011, p. 49.

10. J. Delumeau, *Une histoire du paradis*, Fayard, París, 1992. [Hay trad. esp.: *Historia del paraíso*, Taurus, Madrid, 2005.]

11. E. Felice, *Historia económica de la felicidad*, Crítica, Barcelona, 2020. La importancia de la relación entre «política» y «felicidad» está bien estudiada en el monográfico «Los derroteros del vínculo entre Felicidad y Política en la Teoría Política Clásica y Moderna», *Anacronismo e Irrupción*, vol. 3, n.° 4, mayo-noviembre, 2013; y la presencia de la idea de felicidad en el pensamiento del XVIII, en el exhaustivo libro de Robert Mauzi *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensés françaises au XVIIIe siècle*, Albin Michel, París, 1979.

12. M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Late Middle Age*, Clarendon Press, Oxford, 1969, p. 504.

1. J. A. Marina, *Los secretos de la motivación*, *op. cit.*

2. S. Pinker, *Así funciona la mente*, Destino, Barcelona, 2001, p. 480.

3. R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 1976. [Hay trad. esp.: *El gen egoísta*, Bruño, Madrid, 1990.]

4. E. O. Wilson, *La conquista social de la Tierra*, DeBolsillo, Madrid, 2015, p. 283.

5. I. Kant, *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008.

6. Inició la corriente de psicología humanística con sus obras *Una teoría sobre la motivación humana* (1943), *Motivación y personalidad* (1954) y *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del Ser* (1962). Posteriormente añadió a su pirámide de las necesidades otras tres: las estéticas, las cognitivas y las de autotrascendencia. Su teoría ha sido criticada por falta de rigor metodológico, pero creo que resulta clarificadora para la Ciencia de la Evolución de las Culturas. Cf. M. Colvin y F. Rutland, *Is Maslow's Hierarchy of Needs a Valid Model of Motivation*, Louisiana Tech University, Luisiana, 2008; M. Koltko, «Rediscovering the Later Version of Maslow's Hierarchy of Needs: Self-Transcendence and Opportunities for Theory, Research, and Unification», *Review of General Psychology by the American Psychological Association*, 10 (4), 2006, pp. 302-317; A. Reid-Cunningham, *Maslow's Theory of Motivation and Hierarchy of Human Needs. A Critical Analysis*, University of California, Berkeley, 2008.

7. Esta organización de las pulsiones está de acuerdo con la revisión que hizo Clayton Alderfer de la pirámide de Maslow. La reorganiza en tres dimensiones: necesidades de existencia, necesidades de relación y necesidades de crecimiento. Clayton P. Alderfer, «An Empirical Test of a New Theory of Human Needs», *Organizational Behaviour and Human Performance*, vol. 4, n.º 2, mayo, 1969, pp. 142-175.

8. D. C. McClelland, *Estudio de la motivación humana*, Narcea, Madrid, 1989.

9. S. Pinker, *Cómo funciona la mente*, Destino, Madrid, 2001, p. 630.

10. M. Otte, *À l'aube spirituelle de l'humanité*, Odile Jacob, París, 2012, p. 177.

11. J. A. Marina, *Pequeño tratado de los grandes vicios*, Anagrama, Barcelona, 2011.

12. C. P. Alderfer, *Existence, Relatedness, and Growth. Human Needs in Organizational Settings*, Free Press, Nueva York, 1972.

13. L. A. Engberg, *et al.*, «Acquisition of Key-Pecking via Autoshaping as a Function of Prior Experience: “Learned Laziness”», *Science*, vol. 178, n.º 4064, diciembre, 1972, pp. 1002-1004.

14. M. Donald, *A Mind so Rare. The Evolution of Human Consciousness*, W. W. Norton & Company, Nueva York, 2002.

15. John Tooby e Irven DeVore, «The Cognitive Niche», en *Primate Models of Hominid Behavior*, Kinzey-Warren G. Kinzey, SUNY Press, Albany, Nueva York, 1997.

16. J. Bruner, *La educación, puerta de la cultura*, Visor, Madrid, 1997.

17. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2009.

18. E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Les Éditions de Minuit, París, 1967.

19. S. Pinker, *La tabla rasa*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 93.

20. La pretensión de la Psicología Positiva de convertirse en una ciencia de la felicidad no ha producido buenos resultados, precisamente por la absoluta vaguedad del concepto de felicidad. Sin embargo, ha tenido una colosal importancia histórica, justamente por su indefinición, que intento relatar en este libro. Las críticas a la Psicología Positiva han sido numerosas: J. Gruber, I. B. Mauss y M. Tamir, «A Dark Side of Happiness? How, When and Why Happiness Is Not Always Good», *Perspectives on Psychological Science*, 6, 2011, pp. 222-233; B. Ehrenreich, *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*, Turner, Barcelona, 2011; M. Pérez Álvarez, *La vida real en tiempos de felicidad. Crítica de la psicología (y de la ideología) positiva*, Alianza, Madrid, 2018; y H. Béjar, *Felicidad. La salvación moderna*, Ventana Abierta, Madrid, 2018.

En España ha habido una interesante polémica entre Carmelo Vázquez (defensor) y Marino Pérez Álvarez: C. Vázquez, «La psicología positiva en perspectiva», *Papeles del Psicólogo*, 27, 2006, pp. 1-2; C. Vázquez, «La psicología positiva y sus enemigos: una réplica en base a la evidencia empírica», *Papeles del Psicólogo*, 34, 2012, pp. 91-115; M. Pérez-Álvarez, «La psicología positiva: magia simpática», *Papeles del Psicólogo*, 33, 2012, pp. 183-201; y M. Pérez Álvarez, «La psicología positiva y sus amigos: en evidencia», *Papeles del Psicólogo*, vol. 34(3), 2013, pp. 208-226.

21. M. Seligman, *La auténtica felicidad*, B de Bolsillo, Barcelona, 2002.

22. M. Seligman, *La vida que florece*, B de Bolsillo, Barcelona, 2011.

23. R. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Akal, Madrid, p. 464.

24. Robert Mauzi, *op. cit.*, p. 435.

25. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, París, 1946/1996. [Hay trad. esp.: *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1999.]

26. J. A. Marina, *Tratado de filosofía zoom*, Ariel, Barcelona, 2016. En *La peligrosa idea de Darwin* (Círculo de Lectores, 1999), Daniel Dennett utilizó la metáfora de «grúas evolutivas»: «Una grúa —dice — es un artilugio que realiza elevaciones locales muy eficazmente. En relación con la evolución, una grúa es un fenómeno que permite una elevación más rápida, que hace que el proceso evolutivo avance de forma más rápida y eficiente». He ampliado la idea a las grúas mentales, que ejercen la misma función. Dios, justicia, felicidad… son algunas de ellas.

27. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, París, 1967, p. 44. [Hay trad. esp.: *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Alianza, Madrid, 2018.]

28. M. Elíade, «Paraíso y utopía», *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, Kairós, Barcelona, 1999, pp. 146, 151.

1. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. VI, Alianza, Madrid, 1983, p. 424.

2. La idea de la fatiga y del reposo ha cambiado a lo largo de los siglos. Lo han estudiado G. Vigarello, *Histoire de la fatigue du Moyen Âge à nos jours*, Seuil, París, 2020; y A. Corbin, *Histoire du repos*, Plon, París, 2022.

3. F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, 1845. [Hay trad. esp.: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Akal, Madrid, 2020.]

4. J. Delumeau, *Une histoire du paradis*, 2 tomos, Fayard, París, 1992. [Hay trad. esp.: *En busca del paraíso*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2018.]

5. A. Schimmel, *El islam y las maravillas de la creación. El reino animal*, Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2003, p. 46.

6. C. Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016.

7. C. McDannell y B. Lang, *Historia del cielo*, Taurus, Barcelona, 2001, especialmente p. 179.

8. F. Arnaux, *Merveilles de l'autre monde*, II, Rigaud, Lion, 1614, p. 41.

9. M. Cochem, *Das grosse Leben Christi*, II, 1847, p. 580.

10. Montesquieu, «Mes pensées», *Oeuvres completes*, II, Seuil, p. 916.

11. B. Facio, *De humanae vitae felicitate*. Cf. V. Tufano, «Il De humanae vitae felicitate di Bartolomeo Facio tra modelli classici e fonti patristiche», *Mélanges de l'École Française de Rome*, 128, 1, 2016.

12. L. Valla, *De vero bono*, M. de Panizza Lorch (ed.), Bari, 1970.

13. A. Basarte (comp.), *Nueve ensayos sobre el amor y la cortesía en la Edad Media*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Colección Libros de cátedra, Buenos Aires, 2012.

14. E. S. Phelps, *The Gates Ajar*, Mint Editions, 2021.

15. L. Mumford, *Historia de las utopías*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2013, p. 25.

16. S. Klaw, *Without Sin. The Life and Death of the Oneida Community*, Penguin, 1993; W. M. McCord, *Voyage to Utopia. From Monastery to Commune. The Search for Perfect Society in Modern Times*, Norton, 1989; y J. Muravchik, *Heaven on Earth. The Rise and Fall of Socialism*, Encounter Book, 2002.

17. M. Burleigh, *Causas sagradas. Religión y política en Europa. De la Primera Guerra Mundial al terrorismo islámico*, Taurus, 2013, pp. 66, 79.

18. Z. Bauman, *Consuming Life*, Polity Press, Cambridge, 2007. [Hay trad. esp.: *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*, Paidós, Barcelona, 2021.]

19. E. Durkheim, *El suicidio*, Akal, Madrid, 1989.

20. E. Felice, *Historia económica de la felicidad*, Crítica, Barcelona, 2020, p. 224.

21. Y. N. Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Debate, Barcelona, 2016, pp. 42, 49, 51.

22. D. L. Smail, *On Deep History and the Brain*, University of California Press, 2007. Peter Watson ha estudiado la influencia de las sustancias psicotrópicas en la historia en *La gran divergencia*, Crítica, Barcelona, 2011.

* Traducción de Jaime Elías.

1. J. A. Marina y J. Rambaud, *Biografía de la humanidad*, *op. cit.*

2. J. A. Marina y M. T. Rodríguez de Castro, *El bucle prodigioso*, Anagrama, Barcelona, 2012.

3. E. Kohn, *How Forest Think. Toward an Antropology Beyond the Human*, University of California Press, 2013.

4. A. Fuentes, «Integrative Anthropology and the Human Niche. Toward a Contemporary Approach to Human Evolution», MIT Press, Cambridge, 2017; y F. J. Odling-Smee, *et al*., «Niche Construction», *American Naturalist*, 147, 1996, pp. 641-648. Las nuevas teorías de la evolución dan mucha importancia al efecto Baldwin, que permite admitir el aprendizaje como una fuerza evolutiva. B. Weber y D. Depew (eds.), *Evolution and Learning. The Baldwin Effect Reconsidered*, MIT Press, Cambridge, 2003; G. E. Hinton y S. J. Nowlan, «How Learning Can Guide Evolution», *Complex Systems*, 1, 1987, pp. 495-502; y E. Jablonka, M. Lamb, J. Zeligowski, *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, MIT: una completa discusión sobre esta tesis en *Behavioral and Brain Sciences*, 30 (4), 2007, pp. 353-389.

5. A. Damasio, *Y el cerebro creó al hombre*, Destino, Barcelona, 2010.

6. Reconozco mi deuda con los estudiosos de la Psicología Evolutiva Cultural. J. Henrich, *The Secret of Our Success. How Culture is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 2016; J. Henrich, *The WEIRDest People in the World. How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2020; C. Heyes, *Cognitive Gadgets. The Cultural Evolution of Thinking*, Harvard University Press, 2018; y K. Laland, *Darwin's Unfinished Symphony. How Culture Made the Human Mind*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 2017.

7. K. Sterelny, *The Evolved Apprentice. How Evolution Made Humans Unique*, MIT Press, Cambridge, 2012.

8. J.-F. Dortier, *L'homme, cet étrange animal*, Éditions Sciences Humaines, Auxerre, 2012.

9. J. A. Marina, *La inteligencia ejecutiva*, Ariel, Barcelona, 2012.

10. A. Fuentes, *La chispa creativa*, Ariel, Barcelona, 2018.

11. M. Donald, «An Evolutionary Approach to Culture», en R. N. Bellah y H. Joas (eds.), *The Axial Age and Its Consequences*, The Belknap Press, Cambridge, 2012.

12. D. Sperber (ed.), *Metarepresentations. A Multidisciplinary Perspective*, University Press, Oxford, 2000.

13. A. Karmiloff-Smith, *Beyond Modularity. A Developmental Perspective on Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge, 1996.

14. S. Carey y E. Spelke, «Domain-Specific Knowledge and Conceptual Change», en L. A. Hirschfeld y S. A. Gelman (eds.), *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 169-200.

15. S. Mithen, *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*, Crítica, Barcelona, 1998.

16. S. K. Kolm, «Introduction. The Economics of Reciprocity, Giving and Altruism», L. A. Gérard-Varet, S. C. Kolm y J. Ythier (eds.), *The Economics of Reciprocity, Giving and Altruism*, Macmillan Press, Londres, 2000.

17. J. Elster, *Psicología política*, Gedisa, Barcelona, 2019, p. 21.

18. J. Piaget, *La formación del símbolo en el niño*, Fondo de Cultura Económica, México, 2016.

19. E. Martí, «Primeras creaciones en el lenguaje infantil. El caso de las metáforas», *Revista de Estudios de Educación y Desarrollo*, n.º 43, 1988, pp. 3-12.

20. V. Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI, 2020.

21. E. E. Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona, 1976.

22. C. Lévi-Strauss, *La antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1995.

1. J. Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, University of Toronto Press, Toronto, 1978.

2. Sobre el habla interior, véase Donna R. Vocate, «Self-Talk and Inner Speech. Understanding Uniquely Human Aspects of Intrapersonal Communication», en Donna R. Vocate, *Intrapersonal Communication. Different Voices, Different Minds*, Routledge, 2012, pp. 3-31. Sobre su relación con fenómenos alucinatorios, véase S. R. Jones y C. Fernyhoug, «Thought as Action: Inner Speech, Self-Monitoring, and Auditory Verbal Hallucinations», *Consciousness and Cognition*, 16, 2007, pp. 391-399.

3. M. Kuijsten, *Gods, Voices, and the Bicameral Mind. The Theories of Julian Jaynes*, Julian Jaynes Society, 2021.

4. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 2019.

5. J.-P. Vernant, «Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque», en J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*, París, 1972. Cf. J. Gallego, «De la volonté tragique à l'action politique. La décision subjetive dans la démocratie athénienne», en S. Georgoudi y F. Polignac (eds.), *Relire Vernant*, Les Belles Lettres, París, 2018, pp. 83-115.

6. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917. [Hay trad. esp.: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1980.]

7. J. A. Marina, *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona, 2001, pp. 18-20. La idea del «poder de lo real» y su relación con la deidad es central en la obra de Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984.

8. K. Armstrong, *En defensa de Dios*, Paidós, Barcelona, 2019, p. 38.

9. G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1964, p. 17.

10. R. Carneiro, «Scale Analysis as an Instrument for the Study of Cultural Evolution», *Southwestern Journal of Anthropology*, 18 (1062), pp. 149-169.

11. Probablemente el soma era el cornezuelo del centeno. Cf. M. T. Greene, *Natural Knowledge in Pre-Classical Antiquity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992, c. 6.

12. P. Vitebsky, *Los chamanes. El viaje del alma, fuerzas y poderes mágicos, éxtasis y curación*, Taschen, Alemania, 2001.

13. R. Rappaport, *op. cit.*, p. 175.

14. P. Watson, *La gran divergencia*, Crítica, Barcelona, 2012, p. 80.

15. E. Zolla, *Los místicos de Occidente*, 4, Paidós, Barcelona, 2000.

16. *Sutta Nipata*, 118, en K. Armstrong, *Campos de sangre*, Paidós, Barcelona, 2015, p. 78.

17. J. Hick, *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*, CSM Press, Londres, 1995, p. 112.

18. P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound*, Paladin, Londres, 1957, p. 294.

19. B. Malinovski, *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, Souvenir Press, Londres, 1982.

20. D. M. McMahon, *Una historia de la felicidad*, Taurus, Barcelona, 2006.

21. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón S. A., México, 1912.

1. Citado por Hugh Kennedy, *The Great Arabe Conquest. How the Spread of Islam Changed the World We Live In*, De Capo Press, Filadelfia, 2007, p. 31.

2. A. Marcelino, *Rerum gestarum libri* (380-392), libro XXXI, apartado 2. [Hay trad. esp.: *Historia*, Akal, Madrid, 2002, pp. 845 y 847.]

3. J. Diamond, *Armas, gérmenes y acero*, Debate, Barcelona, 2006, p. 122.

4. L. L. Betzig, *Despotism and Differential Reproduction. A Darwinian View of History*, Routledge, Nueva York, 1986.

5. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, Editorial Gredos, Madrid, 1990, p. 81.

6. L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et moral en Grèce*, Albin Michel, París, 1917/2001.

7. I. Morris, *Cazadores, campesinos y carbón. Una historia de los valores de las sociedades humana*, Ático de los Libros, 2016, p. 114.

8. C. Wickham, *Una historia nueva de la Alta Edad Media*, Crítica, Barcelona, 2008, p. 735.

9. P. Brown, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton University Press, 2012. [Hay trad. esp.: *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d. C.)*, Acantilado, Barcelona, 2016.]

10. K. Bales, *La nueva esclavitud en la economía global*, Siglo XXI, Barcelona, 2000.

11. O. Lewis, *Los hijos de Sánchez*, FCE, México, 1964. Los testimonios recogidos en este libro fueron considerados ofensivos para el pueblo mexicano, y se inició un pleito contra él. Pero la Procuraduría General sentenció en 1965 que no había razón para condenarlo.

12. R. Park, *On Social Control and Collective Behavior*, Chicago University Press, 1967, p. 3.

13. P. Watson, *Ideas. Historia intelectual de la humanidad*, Crítica, 2008, p. 118.

14. D. Harvey, *Ciudades rebeldes*, Akal, 2013, p. 107.

15. S. N. Kramer, *La historia empieza en Sumer*, Alianza, Madrid, 2022.

16. L. Febvre, *Pour l'histoire d'un sentiment. Le besoin de securité*, Annales, E.S.C., 1956, p. 244.

17. J. Peterson, *Mapas de sentidos. La arquitectura de la creencia*, Ariel, Barcelona, 2020, p. 285.

18. Aristóteles, *Política*, I, 1253a 2-8, Editorial Gredos, Madrid, 1988.

19. C. Renfrew, *Prehistory. Making of the Human Mind*, W&N, Londres, 2007.

20. C. Lutz, *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, University Chicago Press, Chicago, 1988.

21. P. Ariès, *Historia de la vida privada*, IV, Taurus, Barcelona, 2001, p. 13.

22. D. Frye, *Muros. La civilización a través de sus fronteras*, Taurus, Barcelona, 2019, p. 20.

23. Poema recogido en D. Wolkstein y S. N. Kramer, *Inanna, Queen of Heaven and Earth. Her Stories and Hymns from Sumer*, Perennial, Nueva York, 1983, pp. 29-49.

24. E. Sollberger y Jean-Robert Kupper, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, Éd. du Cerf, París, 1971, p. 245.

25. H. Nissen, *The Early History of the Ancient Near East, 9000-2000*, University Chicago Press, Londres, 1988, p. 136.

26. Å. Sjöberg, «The Old Babylonian Eduba», en *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen on His Seventieth Birthday, June 7, 1974*, S. J. Lieberman (ed.), *Assyriological Studies*, 20, University of Chicago Press, Chicago, 1975, pp. 159-179.

27. S. N. Kramer, «Schooldays. A Sumerian Composition Relating to the Education of a Scribe», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 69, n.º 4, octubre-diciembre, 1949, pp. 199-215.

28. H. W. F. Saggs, *Civilization Before Greece and Rome*, Yale University Press, 2012, p. 105.

1. J. A. Marina, *La pasión del poder*, Anagrama, Barcelona, 2009.

2. C. Clark, *Las trampas de la historia*, Galaxia Gutenberg, 2022, p. 32.

3. J. A. Schumpeter, «Imperialismo y clases sociales», J. A. Schumpeter, H. Norden, P. M. Sweezy, *El Diario Económico*, vol. 62, n.° 245 (marzo de 1952), pp. 177-180 (4 páginas), publicado por Oxford University Press, pp. 37-38.

4. D. Hume, *Ensayos. De los primeros principios del gobierno*, Londres, 1758.

5. J. J. Rousseau, *El contrato social*, libro III, c. VI, Edaf, Madrid, 1962.

6. S. Weil, «Meditaciones sobre la obediencia y la libertad», en *Escritos históricos y políticos*, Trotta, 2007, p. 111.

7. C. Léfort, *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, París, 1999; dedica un capítulo a «La servitude volontaire».

8. Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 12.

9. M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI Editores Argentinos, Buenos Aires, 2002.

10. G. de Staël-Holstein, *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, Payot, París, 2000, p. 175.

11. H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Trotta, Madrid, 2020, p. 981.

12. G. Botero, *De la razón de Estado*, 1593.

13. J. Heinrich, *The Secret of Our Success. How Culture is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 2016.

14. R. von Ihering, *El fin del derecho*, Comares, Granada, 2000, p. 180.

15. F. Boas, *The Mind of Primitive Man*, McMillan, Londres, 1938.

16. R. Wranghan, *Catching Fire. How Cooking Made Us Human*, Basic Books, Nueva York, 2009.

17. M. Tomasello, *Do Apes Ape*?, Academic Press, Londres, 1996.

18. C. M. Heyes y B. G. Calef (eds.), *Social Learning in Animals. The Roots of Culture*, Academic Press, San Diego, 1996, pp. 319-436.

19. M. Gazzaniga, *¿Qué nos hace humanos? La explicación científica de nuestra singularidad como especie*, Paidós, Barcelona, 2010. Gazzaniga pertenece a una generación de neurólogos interesados por los problemas morales, como Joaquín Fuster o Antonio Damasio. Ha dedicado a ese tema *El cerebro ético*, Paidós, Barcelona, 2015; y *¿Quién manda aquí? El libre albedrío y la ciencia del cerebro*, Paidós, Barcelona, 2012.

20. I. Eibl-Eibesfeldt, *Amor y odio*, Salvat, Madrid, 1995, p. 64.

21. G. Marmasse, «Le grand homme et ses passions chez Hegel», *Implications philosophiques*, 2011.

22. V. Packard, *The Status Seekers*, David McKay Publishing, Filadelfia, 1959.

23. M. Chudek y J. Heinrich, «Culture-Gene Coevolution, Norm-Psychology, and the Emergence of Human Prosociality», *Trends in Cognitive Sciences*, 15(5), mayo, 2011, p. 15.

24. D. Kelly y S. Setman, «The Psychology of Normative Cognition», *The Stanford Encyclopedia*, 2020. La búsqueda de estatus se relaciona con emociones que tienen que ver con comparaciones sociales. Hidehiko Takahasi ha mostrado que, cuando una persona cree que la comparación con otra no le favorece, aparece la respuesta de amenaza, liberándose cortisol y otras hormonas relacionadas con el estrés. La sensación de bajo estatus provoca el mismo tipo de elevación del cortisol que la privación del sueño y la ansiedad crónica. Joan Chiao, experta en neurología cultural, descubrió en 2003 que el circuito neural que evalúa el estatus es similar al que evalúa el éxito en una competición. Keise Izuma, en 2008, mostró que un ordenador que dice: «Buen trabajo» ilumina las mismas regiones de recompensa del cerebro que la llegada de un dinero inesperado. David Rock ha elaborado su teoría del liderazgo en estos hallazgos, en su libro *Brain at Work*. D. J. Mola, J. C. Godoy, C. Reyna, «Review of Measures of Social Status in Experimental Studies in Behavioral Sciences and Neurosciences», *Quaderns de Psicologia*, 20 (2), 2018, p. 189.

25. I. de Loyola, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1947, p. 806.

26. P. Martínez-Montávez, «Islam y Occidente, juicios y prejuicios», en *Pretensiones occidentales, carencias árabes*, Caxtarabia, 2008.

27. B. Spinoza, *Tratado teológico político*, 1670, c. XVI, Alianza, Madrid, 2014.

1. Frans de Waal lleva decenas de años y de estudios defendiendo un origen ascendente de la moralidad. Solo citaré algunos de sus trabajos. F. de Waal, *Primates y filósofos*, Paidós, Barcelona, 2007; F. de Waal, *El bonobo y los diez mandamientos*, Tusquets, Barcelona, 2014; F. de Waal, «Primates. A Natural Heritage of Conflict Resolution», en *Science*, 289, 2000, pp. 586-590; así como M. Killen y F. de Waal, «The Evolution and Development of Morality» en F. Aureli y F. de Waal (eds.), *Natural Conflict Resolution*, University of California Press, Berkeley, 2000, pp. 352-372; y J. Flack y F. de Waal, «Any Animal Whatever. Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes», *Journal of Consciousness Studies*, 7 (1-2) 2000, pp. 21-22. También E. O. Wilson, «What Is Sociobiology?», en M. S. Gregory, A. Silvers y D. Sutch (eds.), *Sociobiology and Human Nature. An Interdisciplinary Critic and Defense*, Jossey-Bass, San Francisco, 1978, pp. 1-12; y P. Singer, *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, Farrar, Strauss and Giroux, Nueva York, 1981.

2. M. D. Hauser, *La mente moral*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 88.

3. J. Haidt, «The Moral Emotion», en J. R. Davidson, *et al.* (eds.), *Handbook of Affective Sciences*, Oxford University Press, Oxford, 2003, pp. 852-870.

4. F. Fukuyama, *La confianza*, Ediciones B, Barcelona, 1998.

5. R. Alexander, *The Biology of Moral Systems*, Routledge, Nueva York, 2017. El grupo necesita saber con quién puedes cooperar y quién te puede engañar y no devolverte los favores. Todos quieren elegir como compañeros a los que tienen buena reputación. Esto hace que todo el grupo esté monitorizando («escrutinio moral», lo llama Alexander) y valorando la interacción en los demás y transmitiendo esa información fundamental para tomar decisiones, mediante el cotilleo.

6. En J. G. Peristiany (ed.), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Labor, Barcelona, 1968.

7. D. C. McClelland, *op. cit.*

8. *Poema de Gilgamesh*, tablilla III, columna IV, vv. 13-15.

9. J.-P. Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 56.

10. R. Garrobo, «De la fama a la patria en los poemas homéricos», *Eikasía. Revista de filosofía*, n.º 48, Oviedo, 2013, pp. 151-166.

11. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, I, Bloud et Gay Éditeurs, París, 1916, p. 37.

12. A. Honneth, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Katz Editores, Madrid, 2010.

13. P. Bourdieu, «El sentimiento del honor en la sociedad de Cabilia», en J. G. Peristiany (ed.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Labor, 1968, p. 191.

14. A. K.-Y. Leung, y D. Cohen, «Within —and Between— Culture Variation. Individual Differences and the Cultural Logics of Honor, Face, and Dignity Cultures», *Journal of Personality and Social Psychology*, 100(3), 2011, pp. 507-526.

15. R. E. Nisbett y D. Cohen, «Culture Of Honor. The Psychology of Violence in the South», *New Directions in Social Psychology*, Routledge, Nueva York, 2018.

16. Citado en Suzanne Ruggi, «Commodifying Honor in Female Sexuality», *Middle East Report*, 206, primavera, 1998.

17. P. Malo, *Los peligros de la moralidad*, Deusto, Barcelona, 2021, pp. 294 y ss.; A. P. Fiske y T. S. Rai, *Virtous Violence. Hurting and Killing to Create, Sustain, End, and Honor Social Relationships*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014; y C. Fluehr-Lobban, «Cultural Relativism and Universal Rights», *AnthroNotes*, otoño, 1998, pp. 1-5, 16-18.

18. J. A. Condorcet, «Eloge du père Le Seur», 1777.

19. Victor Hugo, *Ruy Blas*, acto III, esc. 5, Librio, París, 2014.

20. A. Arteta, «Pasiones políticas», en A. Arteta, *et al*. (eds.), *Teoría política. Poder, moral, democracia*, Alianza, 2003, pp. 49-63.

21. F. Suárez, «Disputatio XIII, *De bello*» (1584), en Luciano Pereña (ed.), *La teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1954.

22. J. Cruz, «El honor nacional y la guerra en el siglo XVI», blog *Ley Natural*, 2015.

23. P. Berger, «On the Obsolescence of the Concept of Honor», *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/ Europäisches Archiv Für Soziologie*, 11, n.º 2, 1970, pp. 339-347.

24. J. Paradela, «Repensar el honor: del desplazamiento del código de honor a la concepción de la dignidad en Berger y Taylor, a la implementación de un honor republicano en la post-conformación de la Argentina moderna», *Nuevo Itinerario Revista de Filosofía*, vol. 17, 2021.

25. J. A. Marina y M. de la Válgoma, *La lucha por la dignidad*, Anagrama, Barcelona, 2006.

1. M. Donald, «An Evolutionary Approach to Culture. Implications for the Study of the Axial Age», en Robert Bellah y Hans Joas (eds.), *The Axial Age and Its Consequences*, Harvard University Press, Cambridge, 2012, p. 73.

2. B. Wittrock, «The Axial Age in Global History», en Bellah y Joas, *op. cit.*, p. 110.

3. V. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 2015.

4. J. A. Marina, *Escuela de parejas*, Ariel, Barcelona, 2012, p. 16. Baumeister y colaboradores han estudiado la relación entre felicidad y vidas significativas, y han comprobado que no se identifican. Hay personas que prefieren una vida significativa a una vida feliz. Una muestra más de la ambigüedad del término *felicidad* (R. Baumeister, *et al.*, «Some Key Differences Between a Happy Life and a Meaningful Life», *Journal of Positive Psychology*, n.º 8, 2013, pp. 506-516.

5. S. Orwell e I. Angus, *My Country Right or Left. The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, vol. 2, 1940-1943, Harmondsworth, Londres, 1970, p. 27.

6. Colin Renfrew, *Arqueología y lenguaje. La cuestión de los orígenes europeos*, Crítica, Barcelona, 1990.

7. Dos ejemplos: el libro de Stephen J. Spencer, *Emotions in a Crusading Context, 1095-1291*, Oxford University Press, Oxford, 2019; y el estudio de Robert H. Bouskill *Exempla and Lineages. Motives for Crusading 900-1109*, M. A. Thesis, McGill University, 1996.

8. T. Masnak, *Crusading Peace. Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, University of California Press, Berkeley, 2002, p. 66.

9. P. Alphandéry, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, Albin Michel, París, 1995, p. 255.

10. H. Burstin, *Révolutionnaires. Pour une anthropologie politique de la Révolution française*, Vendémiaire, París, 2013, p. 176.

11. A. Corbin (ed.), *Histoire des émotions, II. Des Lumières à la fin du XIXe siècle*, Seuil, París, 2016, pp. 299 y ss.

12. C. Tilly, *From Mobilization to Revolution*, Longman Higher Education, Londres, 1978, p. 69.

13. T. Asbridge, *La Primera Cruzada*, Ático de los Libros, Barcelona, 2021, p. 39.

14. H. Platelle, «Les croisades», *Bibliothèque d'Histoire du Christianisme*, n.° 33, Desclée, París, 1994.

15. T. N. Bisson, *The Crisis of the Twelfth Century. Power, Lordship, and the Origins of European Government*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 2008.

16. G. Bar-Elli y D. Heyd, «Can Revenge Be Just or Otherwise Justified?», *Theoria*, 52(1-2), 1986, pp. 68-86.

17. N. Bueno-Guerra, *Origen evolutivo del sentido de lo injusto y la venganza. Estudio comparativo humanos-chimpancés*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2017.

18. E. C. Seip, M. Rotteveel, L. F. van Dillen y W. W. van Dijk, «*Schadenfreude* and the Desire for Vengeance», en W. W. van Dijk y J. W. Ouwerkerk (eds.), *Schadenfreude. Understanding Pleasure at the Misfortune of Others*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 227-241.

19. N. Mendes, N. Steinbeis, N. Bueno-Guerra, J. Call y T. Singer, «Preschool Children and Chimpanzees Incur Costs to Watch Punishment of Antisocial Others», *Nature Human Behaviour*, vol. 2, n.° 1, 2018, pp. 45-51.

20. Susanna A. Throop, *Crusading as an Act of Vengeance, 1095-1216*, Ashgate, Farnham, Surrey, 2011.

21. M. Elias, *Violence, Excess, and the Composite Emotional Rhetoric of Richard Coeur de Lion*, UNC Press, 2017.

22. J. Ortega y Gasset, «El libro de las misiones», *Obras completas*, Alianza, Madrid, 1983.

23. R. del Águila, *La senda del mal*, Taurus, Madrid, 2000.

24. T. Todorov, *El espíritu de la Ilustración*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.

25. R. Po-chia Hsia y H. F. K. van Nierop (eds.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

26. H. Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Alianza, Madrid, 1967.

27. J. Glover, *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo xx*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 209. Este es el tema central de J. A. Marina, *Biografía de la inhumanidad*, *op. cit.*

28. Lázar Kaganóvich, carta a su sobrino americano.

29. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 2006.

30. C. Ingrao, *Creer y destruir*, Acantilado, Madrid, 2017.

1. El estudio de las funciones ejecutivas es uno de los grandes progresos de la neurología en el último tercio del siglo XX. Los otros dos, a mi juicio, son los estudios sobre *working memory* y sobre el inconsciente neuronal. Las funciones ejecutivas —directivas, de autocontrol— son fruto de la evolución. A. Ardila y P. Ostrosky, «Desarrollo histórico de las funciones ejecutivas», *Revista de Neuropsicología, Neuropsiquiatría y Neurociencias*, vol. 8, n.º 1, abril, 2008, pp. 1-21.

2. Oswald Spengler, en *La decadencia de Occidente*, señala que hay formas culturales que se repiten a lo largo de la historia en distintas culturas. Se puede hablar de una Ilustración china, de la Ilustración en la época de los sofistas de la cultura griega, en la época de los sufíes y mutazilitas de la cultura árabe, o de los sankhya de la cultura india. La Ilustración europea del siglo XVIII sería una manifestación más. Gustavo Bueno señala que «la Ilustración es el nombre, dado desde fuera, a un conjunto de hilos o cursos de ideas, pero inmersas o subsumidas en una corriente más caudalosa. Una corriente que resulta de la confluencia de múltiples cursos económicos, religiosos, tecnológicos, sociales, políticos, que avanzan dispersos» (G. Bueno, «La Ilustración como idea fuerza del presente», *El Catoblepas*, n.° 156, febrero, 2015). Cassirer sostiene algo parecido al defender que la razón «no jugaba más papel que de mera energía renovadora de la manera de pensar». Su fuerza no está en la posesión de la verdad, sino en su conquista (E. Cassirer, *La Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1997, p. 30). Todorov matiza el argumento esencialista kantiano para pasar a utilizar los términos de *emancipación* y *autonomía* como vectores que convergerían en un mismo proceso (T. Todorov, *El espíritu de la Ilustración*, Galaxia Gutenberg, 2017). Para Paul Hazard, lo que la caracteriza es una crítica universal en todos los dominios: filosófico, literario, moral y político. La Ilustración queda definida como una psicología a medio camino entre la esperanza y la cólera (P. Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid, 1991, p. 17). En *Ética para náufragos*, hablé de la «inmoralidad de la ética». Con la palabra *moral* me refiero al sistema normativo de una cultura, y reservo el término *ética* para designar la «moral transcultural» o «universal», de la que la teoría de los derechos humanos es un ejemplo. La expresión «moral tribal» la tomo de J. Green, *Moral Tribes. Emotion, Reason and the Gap Between Us and Them*, Atlantic Books, 2015.

3. J. Maritain, *El hombre y el Estado*, Editorial Guillermo Kraft, Buenos Aires, 1952, pp. 94 y ss. La idea está próxima al concepto de «evolución espontánea», central en el pensamiento de Friedrich Hayek (cf. *Derecho, legislación y libertad*, Unión Editorial, Madrid, 2018).

4. H. Mercier y D. Sperber, «¿Por qué razonan los humanos? Argumentos para una Teoría Argumentativa», *Cuadernos Filosóficos*, Segunda época, XV, Rosario, Argentina, 2018.

5. J. A. Marina, *La inteligencia fracasada*, Anagrama, Barcelona, 2004.

6. C. Morris, *The Discovery of the Individual, 1050-1200*, UTP, Toronto, 1987.

7. M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilization medieval*, Institut d'Études Médiévales, París, 1969.

8. G. Piaia, «Democrazia o totalitarismo in Marsilio da Padova», en *Medioevo*, 2, 1976, pp. 363-376.

9. Tomás de Aquino, *Gobierno de los príncipes*, Porrúa, México, 1996, p. 262.

10. J. A. Marina, *La recuperación de la autoridad*, Versátil, Barcelona, 2009.

11. El *sapiens* es un animal que crea cultura y al hacerlo se va redefiniendo. Hay, pues, un núcleo originario, una primera naturaleza sobre la que se construye una segunda naturaleza cultural. Por eso, como decía Nietzsche, somos una especie «no definida todavía». La insistencia con que en este momento se habla de transhumanismo o de aparición de la singularidad lo demuestra. Esta idea está presente en el pensamiento existencialista, en antropólogos como Gehlen y en filósofos como Heller. A. Gehlen, *Antropología filosófica*, Paidós, Barcelona, 1993; A. Heller, *Instinto, agresividad y carácter*, Península, Barcelona, 1980, p. 202; y J. A. Marina, *Tratado de filosofía zoom*, *op. cit.*, p. 218.

12. Algo parecido sostiene Charles Taylor en su libro *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1989. Para él, la vida moral es «la historia de nuestra constitución como seres morales».

13. F. Savater, *Ética como amor propio*, Ariel, Barcelona, 2008. Repite la tesis de Epicuro en su *Carta a Meneceo*: «No todo placer es elegible» (D.L. X, 129).

14. Este es el argumento del libro de Ihering *La lucha por el derecho* (Dykinson, Madrid, 2018): «El concepto del derecho encierra una antítesis que nace de esta idea, de la que es completamente inseparable: la presencia simultánea de la lucha y de la paz; la paz es el término del derecho, la lucha es el medio para alcanzarlo». Jacques Mourgeron se queja de que no exista una historia de las reivindicaciones de los derechos humanos, sino solo «fragmentos de historia» (*Les droits de l'homme*, PUF, Que sais-je?, París, 7.ª ed. 1998). Peces-Barba también lamentaba la inexistencia del estudio diacrónico necesario para entender la idea de los derechos humanos (*Curso de derechos fundamentales*, Universidad Carlos III, Madrid, 1995, p. 53).

15. W. Jaeger, *Alabanza de la Ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1982; W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica de España, 1990.

16. R. Ihering, *El fin en el Derecho*, Editorial Rodríguez Serra, Madrid, 1911.

17. F. Pirie, *Ordenar el mundo. Cómo 4.000 años de leyes dieron forma a la civilización*, Crítica, Barcelona, 2022. «El lenguaje, la lógica y la finalidad de los sistemas jurídicos en Mesopotamia, China y la India eran distintos en cada caso. Los reyes mesopotámicos prometieron justicia a su pueblo y crearon normas a las que podía recurrir, al menos en teoría, la gente corriente; los gobernantes chinos establecieron sistemas de delitos y castigos para imponer orden y disciplina en sus territorios en expansión, y los brahmanes hindúes buscaban guiar a la gente corriente por el camino del *dharma*, el orden cosmológico de tradición religiosa. No obstante, aunque cada uno de estos tres sistemas jurídicos fue único, juntos aportaron las formas que han adoptado todas las legislaciones posteriores. Se podría decir que el mayor logro del Estado moderno es haber combinado elementos de los tres dentro de los sistemas jurídicos que ahora dominan el mundo. Sin embargo, durante mucho tiempo no fue así» (p. 10).

18. J. Haidt, *La mente de los justos*, Deusto, Barcelona, 2019.

19. G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, secciones 4 y 33, Buenos Aires, 1937.

20. J. Piaget, *El criterio moral en el niño*, Fontanella, 1971, p. 335.

21. La filosofía tomista admite la evidencia de los primeros principios morales. Una larga tradición mantiene la presencia de la ley divina en nuestros corazones. Paul Bloom ha estudiado experimentalmente la moralidad infantil y concluye que hay aspectos morales innatos: una capacidad para distinguir entre lo bueno y lo malo, la empatía y la compasión, un sentimiento espontáneo de imparcialidad e igualdad, un rudimentario sentido de justicia, de que se recompensen las buenas acciones y se castiguen las malas (P. Bloom, *Just Babies. The Origins of Good and Evil*, The Bodley Head, 2013). Agnes Heller admite que todo el mundo ha nacido con el sentido de la justicia, pues todo el mundo puede discriminar entre lo correcto y lo incorrecto (*Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990). Ihering, en el prefacio de *La lucha por el derecho*, sostiene que esta es «el ejercicio audaz e infatigable del sentimiento jurídico (*Rechtsgefühl*) […] una suerte de intuición adquirida (y cultivada) que nos lleva a reconocer lo justo de lo injusto, lo legítimo de lo ilegítimo y lo legal de lo ilegal, poniendo en marcha un mecanismo afectivo que nos lleva a reaccionar emocionalmente (es decir, no solo como fruto de un cálculo de conveniencia) contra las conductas o hechos antijurídicos, y que nos empuja a presionar los resortes procesales necesarios para accionar la maquinaria judicial, defender nuestros derechos y, al mismo tiempo, salvaguardar el Estado de derecho (R. von Ihering, *Sobre el nacimiento del sentimiento jurídico*, Trotta, Madrid, 2008). «El hombre ha encontrado los principios fundamentales de la ética con el devenir del tiempo y bajo la influencia de las acciones a las que estaba expuesto» (p. 38), esto es, sin supuestas inclinaciones jurídico-éticas. «Estas se explican, más bien, por medio de la idea de utilidad; fueron los medios más útiles los que fueron creados por su propia finalidad» (p. 49).

22. P. F. Strawson señala tres sentimientos morales reactivos: alguien ha pecado contra nosotros (resentimiento), alguien ha pecado contra un tercero (indignación) o nosotros hemos pecado contra alguien (vergüenza). P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, Londres, 1974. Las emociones morales son un modo potente y suave de influencia moral. En *Biografía de la inhumanidad* he descrito tres grandes barreras que nos protegen de la atrocidad: los sentimientos prosociales, los sistemas normativos interiorizados (moral y derecho), y las instituciones públicas.

23. A. Corbin, «Histoire des émotions», I, en C. AmbroiseRendu (ed.), *L'indignation. Histoire d'une émotion politique et morale*, Nouveau Monde, París, 2008 p. 207.

24. A. Hünneth, «Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento», en *Isegoria*, 5, 1992.

25. B. Dumézil, «Les barbares», en Alain Corbin, *op. cit.*, I, p. 99.

26. La educación medieval de la pasiones cristianizadas se hizo mediante el miedo y la vergüenza: D. Boquet, «Les passion du salut dans l'Occident medieval», en Alain Corbin, *op. cit.*, p. 169.

27. K. Fattah y K. M. Fierke, «A Clash of Emotions. The Politics of Humiliation and Political Violence in the Middle East», en *European Journal of International Relations*, 15(1), pp. 67-93.

28. G. Marañón, *Tiberio. Historia de un resentimiento*, Espasa Calpe, Madrid, 1939; M. Arias Maldonado, *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*, Página indómita, Barcelona, 2016.

29. En *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992; K. Kumar, *Imperios*, Pasado Presente, Barcelona, 2018, p. 437. Stephen Holmes, en su estudio sobre las motivaciones que podían tener los kamikazes del 11 de septiembre, menciona la formación progresiva de «un relato de resentimiento», que tiende a legitimar el castigo al enemigo americano. S. Holmes, *The Matador's Cape*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 65.

30. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. II, Alianza, Madrid, 1983, p. 423.

31. B. Dumézil, *op. cit.*, p. 99.

32. F. de Waal, *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Herder, Barcelona, 1997.

33. I. Eibl-Eibesfeldt, *La sociedad de la desconfianza*, Herder, Barcelona, 1996.

34. Schweder y Haidt han estudiado la utilización de diferentes valores morales para resolver conflictos. Los japoneses muestran como un valor moral preservar la armonía del grupo, incluso cuando la justicia puede estar comprometida. Los hindúes muestran un valor moral en los roles de obligación, incluso cuando ellos pueden estar en conflicto con demandas de justicia. R. Schweder y J. Haidt, «The Future of Moral Psychology. Truth, Intuition, and the Pluralist Way», en B. Puka, *Moral Development. A Compendium*, Garland, Nueva York y Londres, 1994, pp. 360-367.

35. M. Mauss, *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Buenos Aires, 2009; M. Godelier, *L'Enigme du don*, Fayard, París, 1996. [Hay trad. esp.: *El enigma del don*, Paidós, Barcelona, 1998]; V. Alleton, «Les expressions de la dette et du devoir en chinois», en C. Malamoud (comp.), *Lien de vie, noeud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde Indien*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1988; J. W. Bastien, *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, West Publishing Co., Saint Paul, 1978; D. Cheal, «The Social Dimensions of Gift Behaviour», en *Journal of Social and Personal Relationships*, 3, 1988, pp. 423-439; C. A. Gregory, «Gifts to Men and Gifts to Gods. Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua», en *Man*, 15(4), 1980, pp. 626-652.

36. L. Cosmides y J. Tooby, «Knowing Thyself. The Evolutionary Psychology of Moral Reasoning and Moral Sentiments», en *Society for Business Ethics*, vol. 4, 2004, pp. 93-128.

37. S. Pinker, *Cómo funciona la mente*, Destino, Barcelona, 2000.

38. Confucio, *Analectas*, Editorial Edaf, Madrid, 1997.

39. M. Molina (ed.), *La ley más antigua. Textos legales sumerios*, Trotta, Madrid, 2000, p. 70.

40. J. Haidt, *La hipótesis de la felicidad*, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 72.

41. S. Jacoby, *Wild Justice. The Evaluation of Revenge*, Harper and Row, Nueva York, 1983, p. 3.

42. F. Rodríguez Adrados, *Historia de la democracia*, Temas de Hoy, Madrid, 1997, pp. 67 y ss.; B. Malinowski, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Ariel, Barcelona, 1991, cap. II.

43. Parménides, 1, 28 y 8, 14. Chuang-tzu, Nan-hua ChenChing, 14 F. Tomado de la edición del *Tao Te Ching* publicada por Carmelo Elorduy, S. I., Estudios Onienses, Oña, 1961, p. 61; M. Catalán, *Poder y Caos*. *La política del miedo*, Seudología VIII, Verbum, Madrid, 2018, p. 318; Francisco Díez de Velasco, *Introducción a la historia de las religiones*, Trotta, Madrid, 2002, p. 158.

44. J. Sanmartín, «Introducción», en *Códigos legales de tradición babilónica*, Trotta, Madrid, 1999, p. 40; C. Clavien y C. FitzGerald, «The Evolution of Moral Intuitions and Their Feeling of Rightness», en Joyce (ed.), *The Routledge Handbook of Evolution and Philosophy*, 2020.

45. Jeremías, 1, 17; Miqueas, 6, 8; Mateo, 6, 33. La idea de «reino de Dios» en la tierra fue suplantada en la teología académica por el reino de Dios en el cielo. La teología de la liberación intentó volver a su significado original. Una suma teológica de la liberación: I. Ellacuría y J. Sobrino (dirs.), *Mysterium liberationis*, 2 vols., Trotta, Madrid, 1990.

46. H. Horkheimer, *Anhelo de justicia*, Trotta, Madrid, 2000, p. 226.

1. N. Chomsky y M. Foucault, *La naturaleza humana. Justicia versus poder*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006.

2. Leibniz ya sostuvo en un breve escrito de juventud (*«Ethique et politique», Notes sur Aristote*, 1662-1664) que el fin más elevado de la *koinônía politiké* es la *felicitas civium*. La *optima respublica* está fundada sobre la *felicitas maxima possibilis singulorum* (*De scientia juris tradenda* A VI, 4C, 2848, *ca*. 1680). L. Basso, «Félicité commune et inquiétude dans la pensée politique de Leibniz», en *Les Études philosphiques*, n.º 118, 2016/3, pp. 443-460. Su postura contrasta con la de Kant, quien sostuvo que relacionar la política con la felicidad tendría un carácter despótico y paternalista, porque una comunidad puede (y debe) poner al hombre en condiciones de ser libre, pero no hacerlo feliz.

3. La teoría crítica de Jürgen Habermas tiene muchos puntos de contacto con la Ciencia de la Evolución de las Culturas. Le interesa ver la constitución de la razón a lo largo de la historia. El conocimiento está movido por intereses y uno de ellos es el interés emancipatorio, que está en el centro de la lucha de la Ilustración contra el dogmatismo. Ve posible la creación de una verdadera ciencia que tenga como objeto la autoformación de la especie y se sostenga sobre la base del interés emancipatorio de la razón. Se trata de sustituir la obediencia a la cultura por la obediencia a la razón. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982; La apelación a la historia concebida como aprendizaje y autoconstrucción de la razón se ve con claridad en su última obra *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Berlín, 2019.

4. J.-M. Carbasse, *Introduction historique au droit pénal*, PUF, París, 1994, p. 14.

5. G. Margadant, *El derecho japonés actual*, FCE, México, 1993, p. 19.

6. K. Armstrong, *Campos de sangre*, Paidós, Barcelona, 2017, p. 50.

7. J. H. Sumner Maine, *Villages Communities in the East and West*, John Murray, Londres, 1871.

8. F. Fukuyama, *Los orígenes del orden político*, I, Deusto, Barcelona, 2016, p. 354; H. J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1983, p. 54.

9. Tomás de Aquino, *In libros politicorum Aristotelis expositio*, libro I, l.I, 31. Cf. El interesante artículo de Esperanza Guisán, «Justicia como felicidad», *Sistema*, n.º 64, enero 1985, pp. 63-82.

10. Leibniz, *De rerum originatione radicali* (1697), GP VII, p. 307.

11. N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, libro I, capítulo II.

12. Lucas Scuccimarra, «Un popolo infelice non ha patria. Politiche della felicita nel Settecento», en B. Consarelli y N. di Penta (eds.), *Il mondo delle passioni nell'immaginario utopico*, Giuffre, Milán, 1997; Anna Maria Rao (ed.), *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma, 2012.

13. En España también se dio este interés por la felicidad: Francesc Romà i Rossell, *Las señales de la felicidad en España* (1768), Alta Fulla Editorial, Barcelona, 1989; F. A. Lorenzana, *Reglas para que los naturales de estos reynos sean felices en lo espiritual y temporal*, 1765; M. Andrés, *Medios para la verdadera felicidad del cristiano en la vida y en la muerte, en el tiempo y en la eternidad*, Imprenta de Luis Perego Salvioni, Roma, 1781. Feijoo, Jovellanos, Juan Sempere, Juan Pablo Forner, Meléndez Valdés y Cienfuegos trataron el tema, como bien lo muestran las siguientes referencias: S. Muñoz Machado, «La búsqueda de la felicidad», en *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho*, n.º 58-59, febrero-marzo, 2016, pp. 14-23; J. A. Maravall, «La idea de felicidad en el programa de la Ilustración», en *Mélanges offerts à Charles Vincent Aubrun*, *Éd. Hispaniques*, París, 1974, pp. 425-462; M. Marti, «El concepto de felicidad en el discurso económico de la Ilustración», en *Cuadernos Dieciochistas,* n.º 13, 2012, pp. 251-270. De este último autor véanse: «La idea de felicidad en el pensamiento de Jovellanos», en *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*, Universidad de La Rioja, Logroño, 2001, pp. 137-148; y *«*"Affectivité et sentiment en économie politique". Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública du comte de Cabarrús (1795)», en *Cahiers de Narratologie*, 18, 2010. Asimismo, Campomanes utilizaba mucho el término «felicidad pública», pero a partir de 1780 se usó menos este concepto y se prefirió hablar de «felicidad particular» y «prosperidad pública». En este sentido, véanse: Gaspar Melchor de Jovellanos, *Correspondencia con D. Rafael Floranes [1800]. Obras completas*, Atlas, Madrid, 1951-1956, tomo 86, p. 231b.; y F. Cabarrús, *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública*, Imprenta de Don Pedro Real, Vitoria, 1808.

14. P. García Cuartango, «Una utopía realizable», prólogo a I. Kant, *Hacia la paz perpetua*, El Mundo, Madrid, 2011, p. 8.

15. Los distintos índices de felicidad que se han puesto de moda —el índice de felicidad nacional bruta, el índice del planeta feliz, el índice de felicidad subjetiva, el *ranking* de la ONU, el índice de tu vida mejor, el índice de la dignidad— no son satisfactorios porque mezclan mediciones de la felicidad subjetiva y de la felicidad pública. Por ejemplo, el índice de la felicidad de la ONU me parece frívolo. No es de recibo que México, Catar o Arabia Saudí tengan mejor índice de felicidad que España, por ejemplo. La percepción subjetiva de la felicidad es engañosa, porque es una experiencia diferencial. Se basa en la diferencia entre lo que se espera y lo que se consigue. Si no se espera nada, es más fácil ser feliz. Puede haber una república de esclavos felices. En cambio, me parece serio el índice de desarrollo humano de la ONU, basado en la obra de Mahbub ul Haq y Amartya Sen, porque es un intento de medir la felicidad objetiva de un nación.

16. M. Foucault, *Seguridad, Territorio, Población*, FCE, México, 2006.

17. E. García de Enterría, *La lengua de los derechos. La formación del Derecho público europeo tras la Revolución francesa*, Alianza, Madrid, 1995.

18. C. Colliot-Thélène, «Pour une politique des droits subjectifs: la lutte pour les droits comme lutte politique», en *L'Année sociologique*, vol. 59, 2009/1, pp. 231-258; *Id.*, *Democracia sin demos*, Herder, Barcelona, 2020.

19. Weber, en *Economía y sociedad*, distingue entre «derecho objetivo», que implica la existencia de una instancia coercitiva, y «derecho subjetivo» como «una posibilidad eficazmente garantizada de exigir el apoyo de un aparato de coerción». He ampliado el tema en el Anexo.

20. M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, París, 1989, p. 17.

21. G. Peces-Barba, «Sobre el puesto de la historia en el concepto de los derechos fundamentales», en *Escritos sobre derechos fundamentales*, EUDEMA, Madrid, 1988, p. 91.

22. F. Cosande y R. Descimon, *L'absolutisme en France,* Seuil, París, 2002.

23. E. Cassirer, *El mito del Estado*, FCE, Madrid, 1947.

24. Citado por Marc Bloch, en *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Gallimard, París, 1983, p. 351.

25. A. Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, vol. I, Gallimard, París, 2021, p. 62.

26. K. von Rotteck, *Allgemeine Geschichte vom der historische Kenntnis bis auf unsere Zeit IX*, 1834, p. 19.

1. La sensación de desconcierto, de estar desbordados por los hechos, la padecían incluso los protagonistas de la Revolución. Adrian Duquesnoy recuerda: «Era un delirio, una ebriedad […] Me es imposible escribir. Estoy demasiado agitado por todos los sentimientos». Llegado a París en julio del 89, Babeuf describe a su mujer su propia desorientación: «Todo a mi alrededor está vuelto del revés y en tal fermentación que, incluso si se es testigo de lo que sucede, es difícil creer lo que se ve» (G. Mazeau, «Émotions politiques. La Révolution française», en A. Corbin, *Histoire des émotions*, Seuil, París, 2016, pp. 139 y ss).

2. J. B. Schneewind, *La invención de la autonomía*, FCE, México, 2000, p. 25.

3. Lord Acton, *Ensayos sobre la libertad y el poder*, presentación, traducción y edición a cargo de Paloma de la Nuez, Unión Editorial, Madrid, 1999.

4. A. de Djin, *Freedom. An Unruly History*, Harvard University Press, Cambridge, 2020. Este libro forma parte de la nueva tendencia de la historia de las ideas *long durée*. David Armitage, «What's the Big Idea? Intellectual History and the Longue Durée», en *History of European Ideas*, 38:4, 2012, pp. 493-507. Me he aprovechado ampliamente de sus trabajos. Casi todos siguen una idea a través de la historia. Como las ideas no se desarrollan aisladas, he intentado entrelazar muchas de ellas dentro del paraguas teórico de la búsqueda de la felicidad. Además de las obras citadas expresamente, quiero mencionar las siguientes: L. Hunt, *Inventing Human Rights. A History*, Norton, Nueva York, 2007; S. Rosenfeldt, *Common Sense. A Political History*, Harvard University Press, Cambridge, 2014; J. Kloppenberg, *Toward Democracy. The Struggle for Self Rule in European and American Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2016; D. Armitage, *Civil Wars. A History of Ideas*, Alfred Knopf, Nueva York, 2017. Para el tema de la historia de la libertad tienen especial interés los trece volúmenes de la serie dirigida por R. W. Davis *The Making of the Modern Freedom*, publicada por la Universidad de Stanford.

5. J. Fuster, *Cerebro y libertad. Los cimientos cerebrales de nuestra capacidad para elegir*, Ariel, Barcelona, 2014. He propuesto una solución al problema en J. A. Marina, «La libertad como artificio», en *Leviatán*, 65, otoño, 1996, pp. 49-74, y en *Proyecto Centauro. La nueva frontera educativa. Un modelo para los próximos treinta años*, KHAF, Madrid, 2020.

6. B. F. Skinner, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Martínez Roca, Barcelona, 1986.

7. T. Stovall, *White Freedom. The Racial History of an Idea*, Princeton University Press, 2021.

8. J. A. Marina, «La libertad como artificio», *op. cit.*, pp. 49-74.

9. A. Potkay, *The Story of Joy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007. O. Patterson, *Freedom. Volume I: Freedom In The Making Of Western Culture*, Basic Books, 1992, p. X. Hayek, copiando a Mises, define la libertad como «la independencia del poder arbitrario de sus semejantes» (F. H. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1998, p. 32). Me parece un análisis muy tosco de la libertad, porque se centra en la ausencia de coacción. Se niega a aceptar que la libertad tenga que ver con la posibilidad de actuar.

10. C. Clark, *Las trampas de la historia*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2022, p. 33.

11. *Gesta Guillelmi ducis Nomannorum et regis Anglorum*, Furevill, París, 1952, p. 12.

12. N. Maquiavelo, *El príncipe*, c. 18. En contra del elogio de la caza que hace Ortega, Juan de Salisbury condena que los reyes cacen porque les acostumbra a matar y menciona a Nemrod (Génesis 10, 9), fundador del primer reino después del diluvio, gran cazador y el primer tirano, que quiso construir la torre de Babel (*Policraticus*, I, iv). P. Buc, «Pouvoir royal et commentaires de la Bible (1150-1350)», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, (44) n.º 3, 1989, pp. 691-713.

13. El poder provoca fascinación y horror, atrae y repele. Lord Acton escribió una frase que se repite, aunque de manera incorrecta. En una carta al obispo Mandell Creighton, autor de una monumental *Historia del Papado*, le acusó de no haber juzgado con suficiente dureza el comportamiento de alguno de ellos: «No puedo aceptar su doctrina de que no debemos juzgar al papa o al rey como al resto de los hombres con la presunción favorable de que no hicieron ningún mal. Si hay alguna presunción es contra los ostentadores del poder, incrementándose a medida que lo hace el poder. La responsabilidad histórica tiene que completarse con la búsqueda de la responsabilidad legal. Todo poder tiende a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente. Los grandes hombres son casi siempre hombres malos». Lord Acton sin duda exageró, pero es cierto que se piensa con mucha facilidad que los grandes hombres se rigen por una moral especial: la que descarnadamente señaló Maquiavelo. El propio Ortega, también fascinado por el poder, admite esos peligros excepcionales en *Mirabeau o el político*. Los estudios psicológicos sobre el poder muestran que se producen sesgos cognitivos y afectivos. La posición de poder bloquea la empatía, la compasión y la generosidad. Puede estar relacionado con la pasión por la acción. He resumido estas investigaciones en «La insensibilidad del poder», *El Panóptico*, n.º 22.

14. F. H. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, *op. cit.*, p 33.

15. J. A. Marina, *Ética para náufragos*, Anagrama, Barcelona, 2006.

16. La expresión procede del influyente libro del psiquiatra Alfred Hoche y el jurista Karl Binding, *Die Freigabe der Vernichtung Lebensunwerten Lebens* [Libertad para la aniquilación de la vida indigna de ser vivida], publicado en 1920.

17. R. Wright, *Nonzero. The Logic of Human Destiny*, Vintage, 2001.

18. W. Jaeger, *Alabanza de la ley*, CEC, 1982, p. 8.

19. J. Shklar, *Los rostros de la injusticia*, Herder, Barcelona, 2013; *El liberalismo del miedo*, Herder, Barcelona, 2018.

20. Kelsen, *Qué es la justicia*, Ariel, Barcelona, 2008, p. 38.

21. S. Rials, *La déclaration de 1789*, PUF, París, 1988, pp. 143-150.

22. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997. Da una visión gamma de los movimientos sociales. Son los sentimientos negativos (vergüenza, ira, indignación) los que constituyen el «impulso motivacional» central para la lucha por el reconocimiento. En «Integridad y respeto», en *Isegoría*, 15, 1992, pp. 78-92, ha insistido en la necesidad de estudiar esos «impulsos motivacionales morales», con lo que introduce la ética en el *emotional turn*.

23. E. P. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», *Past and Present*, n.º 50, 1971, pp. 76-136. *Id.*, *La formación histórica de la clase obrera*, Laia, Barcelona, 1977. F. Gauthier, «De "la economía moral" a "la economía política popular": la fructífera intuición de Edward P. Thompson», en *Sociología histórica*, 3/2013, pp. 397-426.

24. B. Moore, *La injusticia*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 2007.

25. E. Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980, p. 209. Mi postura es muy parecida. Defiendo un iusnaturalismo ficticio, fundado en la «segunda naturaleza» humana, que se configura performativamente mediante la afirmación de la dignidad. No remite, pues, a una naturaleza previa a esa afirmación, sino a una instaurada por ella.

1. Marina y Válgoma, *op. cit*. En este capítulo he utilizado ampliamente materiales de este libro.

2. J. A. Marina, *Biografía de la inhumanidad*, *op. cit.*

3. S. Freeman, «Original Position», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012; J. C. Harsanyi, «Morality and the Theory of Rational Behavior», en *Social Research*, vol. 44, n.º 4, 1977, pp. 623-656 R. Crisp, «Equality, Priority and Compassion», *Ethics*, vol. 113, n.º 4, 2003, pp. 745-763; y R. Dworkin, *El imperio de la justicia. De la teoría general del derecho e interpretación de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica*, Gedisa, Barcelona, 1988, p. 177.

4. J. Arias Ramos y J. A. Arias Bonet, *Derecho romano I*, Editoriales de Derecho Reunidas, Madrid, 1991, p. 65.

5. L. Sala-Molins, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, PUF, París, 1987.

6. K. Bales, *La nueva esclavitud en la economía global*, Siglo XXI, Madrid, 2000.

7. G. W. Allport, *The nature of prejudice*, Addison-Wesley, Reading, MA, 1954.

8. Teniente coronel Tanaka Ryukichi, citado por Ferguson, *La guerra del mundo. Los conflictos del siglo XX y el declive de Occidente*, Debate, Barcelona, 2007, p. 477.

9. H. Thomas, *La trata de esclavos*, Planeta, Barcelona, 1997.

10. «Instruction du Saint-Office du 20 juin 1866.» Cf. John Perry, *Catholics and Slavery*, Novalis, 2008, pp. 64-65.

11. Ibram X. Kendi, *Marcados al nacer. La historia definitiva de las ideas racistas en Estados Unidos*, Debate, Barcelona, 2021, p. 543.

12. J. Ludden, «1965 immigration law changed face of America», NPR, <https://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=5391395>.

13. R. Toye, *Churchill's Empire. The World that Made Him and the World He Made*, Pan Macmillan, Londres, 2010.

14. J. Bauberot y V. Zuber, *Une haine oubliée. L'antiprotestantisme avant le pacte laique, 1970-1995*, Albin Michel, París, 2015; P. Gay, *La culture de l'haine. Hypocrisie et fantasmes de la bourgeoisie de Victoria a Freud*, Plon, París, 1997; F. Chavaud y L. Gaussot (eds.), *La haine. Histoire et actualité*, Presses Universitaires de Rennes, 2008; F. Chauvaud, *Histoire de la haine. Une passion funeste, 1830-1930*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2014.

15. J. A. Marina, *Biografía de la humanidad*, *op. cit.*, pp. 155 y ss. D. A. Hamburg y B. A. Hamburg, *Learning to Live Together. Preventing Hatred and Violence in Child and Adolescent Development*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

16. B. Moore, *Pureza moral y persecución en la historia*, Paidós, Barcelona, 2001.

17. D. T. Carter, *The Politic of Rage. George Wallace, the Origins of the New Conservatism, and the Transformation of American Politics*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2000, p. 334.

18. H. S. Maine, *El derecho antiguo*, Civitas, 1993, ed. facsímil de la edición de 1983, I, p. 108.

19. Marina y Válgoma, *op. cit.*, p. 136. J. A. Marina, *La revolución de las mujeres*, JdeJ Editores, Madrid, 2006.

20. H. Pluckrose y J. Lindsay, *Cynical Theories*, Puchstone Publishing, Durham, 2020. He publicado un «Diccionario woke», en *El Panóptico*, <https://www.joseantoniomarina.net/categoriablog/diccionario-woke/>.

21. Kendi, *op. cit.*

22. W. B. E. du Bois, «A Negro Nation within the Nation», en *Current History*, 42, 1935, pp. 265-270.

23. Lisias, *Contra Eratóstenes*, UNAM, México, 1986, sección 33.

24. Pseudo Jenofonte, *Constitución de Atenas*, 8.

25. Tucídides, VII, 69. La relación entre el espacio privado y el espacio público en la democracia ateniense ha sido estudiada por Domenico Musti en *Demokratia. Orígenes de una idea*, Alianza, Madrid, 2000.

26. Lord Acton, *op. cit.*

27. J. A. Marina y J. Rambaud, *Biografía de la humanidad*, *op. cit.*

28. B. de Jouvenel, *Sobre el poder*, Unión Editorial, Madrid, 1998, p. 360.

29. F. Fukuyama, *¿El fin de la historia? Y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 2015.

30. Marina y Válgoma, *op. cit.*, pp. 115-128.

31. A. Garrigues Walker y L. M. González de la Garza, *El derecho a no ser engañado*, Aranzadi, Madrid, 2021; D. Colon, *Propagande. La manipulation de masse dans le monde contemporain*, Flammarion, París, 2021.

32. *Relación de Michoacán*, III, 8; ci. III, 12. Citado en T. Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, Madrid, 1998, p. 73.

33. J. M. Carbasse, *Introduction historique au droit pénal*, PUF, París, 1990, p. 86.

34. Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, XII, 2.

35. R. von Ihering, *El espíritu del Derecho romano en las diversas fases de su desarrollo*, Comares, Granada, 1998.

36. F. Furet, «Terreur», en F. Furet y M. Ozouf (eds.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. Événements*, Flammarion, París, 1992, pp. 293-315; D. Greer, *The Incidence of the Terror during the French Revolution. A statistical interpretation*, Harvard University Press, Cambridge, 1935; A. Gérard, *«Par principe d'humanité…» La Terreur et la Vendée*, Fayard, París, 1999.

37. H. W. Koch, *In the Name of the Volk. Political Justice in Hitler's Germany*, I. B. Tauris Publishers, Nueva York, 1997; I. Müller, «Justiz ohne Gewissen. Deutsche Richter von 1933 bis 1945 und die Bedeutung des Gewissens nach 1945», en *Evangelischen Akademie Bad Boll*, <https://www.ev-akademie-boll.de/fileadmin/res/otg/520507-Mueller.pdf>.

38. F. de Trazegnies, «Umberto Eco y la controversia franciscana sobre la propiedad», en *Foro Jurídico*, 01, pp. 171-175.

39. M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Les Éditions Montchrestien, París, 1968, p. 191.

40. M. Villey, «Prefacio», N. Poulantzas, *Nature des choses et droit*, Librairie Génerale de Droit et Jurisprudence, 2005.

41. J. Hervada, *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Pamplona, Eunsa, 1992, pp. 239-240. Un interesante desarrollo de la problemática suscitada entre la orden franciscana y el poder papal que viene a cambiar el modo tradicional de entender el derecho en P. Grossi, *Il dominio e le cose, percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Giuffrè, Milán, 1992, pp. 123 y ss.

42. J. A. Marina y J. Rambaud, *Biografía de la humanidad, op. cit.*, pp. 337 y ss.

43. A. Smith, «Lectures on Jurisprudence [1766]», R. Meek, D. Raphael y G. Stein (eds.), *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, vol. V, Liberty Fund, Indianápolis, 1982, p. 54.

44. D. Graeber, *En deuda*, Ariel, Barcelona, 2014.

45. La idea del *suum cuique* es muy antigua. Ya Platón la menciona como una verdad transmitida desde largo tiempo atrás. Menciona a Simónides como autor, pero ya aparece mucho antes en Homero, *Odisea*, 14, 84.

46. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, 2, 28.

47. R. von Ihering, *El espíritu del derecho romano*, Comares, Granada, 1998.

48. L. Duguit, *Las transformaciones generales del Derecho Privado desde el Código de Napoleón*, Ediciones Coyoacán, México, 1912. En diciembre de 1792, Robespierre defiende que la propiedad de los elementos esenciales, en especial del trigo, es común. En marzo de 1793, los *sans-culottes* propusieron a la Convención: «La existencia del pueblo es una propiedad sagrada… Siendo el trigo una parte de la existencia, el que lo cultiva no es más que el granjero de todos, y todo lo que exceda su propiedad, es decir, las subsistencias que aseguran su existencia, es un depósito sagrado que pertenece a todos los individuos, los cuales le acordarán una indemnización previa y justa por el precio de sus sudores». Florence Gauthier ha estudiado la difícil ubicación del derecho de propiedad dentro de la Declaración francesa de los Derechos del Hombre en *Triomphe et mort du droit natural en Révolution. 1789-1795-1802*, PUF, París, 1992.

1. El término *reacción* es otro de los conceptos comodín, útiles para cualquier jugada. Lo tomo en cierto sentido como la antítesis en la dialéctica hegeliana. Por eso me ha interesado mucho el libro de Albert O. Hirshman, *La retórica reaccionaria*, Clave intelectual, Madrid, 2020. Niega que los reaccionarios tengan razón, pero admite que proporcionan instrumentos intelectuales para conocer y evaluar mejor el «momento progresista». El odio confiere cierta perspicacia que hay que aprovechar. Sobre los mismos problemas, progresistas y reaccionarios sostienen tesis distintas. Tesis de la perversidad: los reaccionarios dicen que la acción traerá consecuencias desastrosas, y los progresistas afirman que suspender la acción contemplada conllevará también efectos nefastos. Tesis de la futilidad: la acción intenta cambiar las características estructurales —leyes naturales— del orden social, por lo que está condenada a ser ineficaz (reaccionarios). Según los progresistas, la acción está respaldada por fuerzas históricas en marcha, por lo que oponerse a ellas es absurdo. Tesis del riesgo: las nuevas formas ponen en peligro a las viejas, según los reaccionarios. Los progresistas afirman que las nuevas y las viejas reformas se potencian mutuamente. (Cf. el estudio introductorio de Joaquín Estefanía al libro mencionado de Hirschman, p. 73.)

2. Z. Sternhell, *Les anti-Lumières. Du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Fayard, París, 2006; S. Roza, *La gauche contre les lumières*, Fayard, París, 2020; J. J. Sebreli, *El olvido de la razón. Un recorrido crítico por la filosofía contemporánea*, Suramericana, Buenos Aires, 2011. George Lukács identificó el irracionalismo con el pensamiento reaccionario y estudió su historia desde Schelling hasta Hitler. Señala uno de los pocos puntos sinceros de la «concepción del mundo» profesada por Hitler: «Es un adversario irreductible de la verdad objetiva y también en la vida combate por doquier todo lo que sea objetividad» (p. 590), rechazando la verdad objetiva apasionadamente y con el mayor desprecio. G. Lukács, *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1968.

3. I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, Península, Madrid, 2019.

4. Adorno y Horkheimer consideran que la Ilustración se ha destruido a sí misma (*Dialéctica de la Ilustración*, p. 53). Horkheimer expone la razón: «La enfermedad de la razón radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza». Es decir, la Ilustración nace bajo el signo del dominio. Su objetivo fue, desde un principio, «liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores» (p. 59). Y su programa: «El desencantamiento del mundo» (*Ibid*.) para someterlo bajo su dominio. La Ilustración disuelve los mitos y entroniza el saber de la ciencia, que no aspira ya a «la felicidad del conocimiento» (p. 60), a la verdad, sino a la «explotación y al dominio sobre la naturaleza desencantada» (M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973, p. 59). La interpretación del movimiento ilustrado que he expuesto en este libro está radicalmente en contra de esta postura, que me parece sectaria. No me extraña que Horkheimer estuviera muy inquieto por la publicación del libro. Era consciente de su equivocidad.

5. A. Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, Grasset, París, 1977, pp. 100 y ss.

6. S. Pinker, *En defensa de la Ilustración*, Paidós, Barcelona, 2018.

7. F. A. Hayek, *La fatal arrogancia*, Unión Editorial, Madrid, 2010.

8. I. Berlin, *op. cit.*

9. Según Burke, en sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, las constituciones antiguas sabían que los hombres pertenecían a distintas especies. Admira al mundo antiguo por la desigualdad que reinaba en él. Burke se opone a la teoría del contrato como origen del Estado, y lo vacía de contenido ingeniosamente, convirtiéndolo en un contrato con la historia: «Una asociación no solo con los vivos, sino con los muertos y con todos los que van a nacer». «El contrato propio de cada Estado no es más que una cláusula en el gran contrato primitivo de la sociedad eterna […] conforme a un pacto inmutable, sancionado por un juramento inviolable, que mantiene todas las naturalezas físicas y morales en su lugar asignado» (E. Burke, «An Appeal from the New to the Old Whigs», 1791, vol. I, en *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Introducción crítica y biográfica de Henry Rogers, 2 vols., Samuel Holdsworth, Londres, 1842, p. 498). I. Hampser-Monk, *The Political Philosophy of Edmund Burke*, Longman, Londres, 1987, p. 37; E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Alianza, Madrid, 2016.

10. T. Carlyle, *Sartor Resartus*, c. III. En *Heros* resume su pensamiento: de todos los derechos del hombre, el primero, el único que no puede ser puesto en tela de juicio, es el derecho del ignorante a ser guiado y mantenido, de buen grado o a la fuerza, por el camino recto por alguien más sabio que él.

11. T. Carlyle, «The Nigger Question», *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. 29, p. 360.

12. «La conciencia de una nación reside en la parte ilustrada de la nación, la cual entrena y comanda al resto.» Si «la civilización fue en origen una obra aristocrática», su conservación en el nuevo entorno democrático debería serlo también, E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale*, Michel-Lévy Frères, París, 1871, p. 58.

13. Acusa a Disraeli de conducir a toda la élite inglesa «por la nariz, como un ganado sonámbulo e hipnotizado» (T. Carlyle, «Shooting Niagara. And After?», en *Critical and Miscellaneous Essays*, vol. V (volumen 30 de sus *Works*), p. 11.

14. La obra de Hippolyte Taine resume los puntos principales de la reacción. «Diez millones de ignorantes no hacen un conocimiento.» El Terror estaba presente en la Revolución desde su comienzo. «El alba dorada no existió nunca: los hombres moderados no gobernaron nunca el timón. Los sanos principios no prevalecieron jamás. El derramamiento de sangre y la rapiña empezaron inmediatamente y el tigre humano saltó de su madriguera.» H. Taine, *Les origines de la France contemporaine. L'Ancien Régime-la Révolution. L'Anarchie. La Conquête Jacobine*, Robert Laffont, París, 1986.

15. «Nosotros juzgamos todo en relación con Francia» (M. Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, Plon, París, 1925, p. 84). «Nuestra tierra nos da una disciplina y somos la prolongación de nuestros muertos» (p. 93). «No hay verdad absoluta, solo hay verdades relativas» (*Mes Cahiers*, Plon, París, 1929-1938).

16. M. Winock, *Le siècle des intellectuels*, Seuil, París, 1997, p. 16.

17. Maistre, «Reflexions sur le protestantisme», en *Écrits sur la Révolution*, PUF, París, 1989, pp. 219-221.

18. J. Droz, «Le Romantisme allemand et l'État», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, París, 1966, p. 19.

19. M. F. C. de Savigny, *Sistema del derecho romano actual*, Madrid, 1878, p. 23.

20. E. Garzón Valdés, «Notas sobre la filosofía del Derecho alemán actual», en *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pp. 235 y ss.

21. Es la tesis que sostuvo en *El genio de la guerra y la guerra alemana*. Ver el comentario de Ortega en sus *OO.CC.*, II, pp. 192-233. L. W. Fuller, «The War of 1914 as Interpreted by German Intellectuals», *The Journal of Modern History*, 14 (2), junio, 1942, pp. 145-160.

22. Citado por Ernesto Garzón Valdés en «Acerca de la universalidad de los derechos humanos, su posible fundamentación», en Fórum Deusto, *Los derechos humanos en un mundo dividido*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999, pp. 85-112.

23. M. Barrès, *Scénes et doctrines du nationalisme*, t. I, Plon, París, 1925, p. 84.

24. C. Maurras, *Mes idées politiques*, Albatros, París, 1993, p. 205.

25. O. Spengler, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*, Calpe, Madrid, 1923. «Para hombres diferentes hay verdades diferentes. Para el pensador todas son válidas o ninguna.» «Cada cultura tiene una medida propia cuya validez comienza y acaba con ella. No hay moral humana universal.» «Una moral, como una plástica, una música o una pintura, es un mundo formal acabado en sí […] En el cuadro de su medio histórico, es siempre verdadera; fuera de ese cuadro, siempre falsa.»

26. M. Maffesoli, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, La petite Vermillon, La Table Ronde, París, 2019.

27. Jonathan Haidt y Greg Lukianoff han descrito la situación en *La transformación de la mente moderna*, Deusto, 2019. Douglas Murray lo ha corroborado en *La masa enfurecida*, Península, 2020.

28. D. Colon, *op. cit.* Zeev Sternhell sostiene lo mismo: «Las masacres del siglo XX fueron facilitadas por la pérdida de la fe en verdades universales, por la irrupción de lo irracional y por la destrucción de la unidad del género humano», en *Les anti-Lumières*, Fayard, París, 2006, p. 796.

29. J.-C. Michéa, *Le complexe d'Orphée*, Flammarion, París, 2014, p. 133.

30. M. La Torre, *La lucha contra el derecho subjetivo. Karl Larenz y la doctrina nacionalsocialista del Derecho*, IDHBC-Dykinson, Madrid, 2008.

31. K. Larenz, «Rechtperson und Subjektives Recht», en *Grundfraggen der neuen Rechtswissenschaft*, Junker und Dünhaupt, Berlín, 1935, p. 241; volumen colectivo de los profesores Georg Dham, Ernst Rudolf Huber, Karl Larenz, Karl Michaelis, Friedrich Saffstein, y Wolfgang Siebert, todos ellos profesores de derecho de Kiel. Es significativo que los citados autores recalcaron su condición de profesores de Kiel en la portada interna del volumen para destacar el claro ánimo de presentarse ante el mundo académico como escuela.

32. «Soberanía», en *El Panóptico*, 1 de diciembre de 2021.

33. «Todo el trabajo constituyente de las asambleas se encuentra determinado por esa decisión terminológica», G. Gusdorf, *Les Révolutions de France et d'Amérique*, La Table Ronde, París, 2005.

34. J. A. Marina, *Las culturas fracasadas*, *op. cit.*, pp. 135 y ss.; *Id.*, *Los sueños de la razón. Ensayo sobre la experiencia política*, Anagrama, Barcelona, 2006.

1. P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, Harper & Row, Nueva York, 1966.

2. H. Béjar, *La cultura del yo*, Alianza, Madrid, 1993, p. 172.

3. J. A. Marina, «Precisiones sobre la educación emocional», en *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 19(3), 2005, pp. 27-43.

4. R. Harré, *Mecanismos y motivos*, Paidós, Barcelona, 1989.

5. Béjar estudió la separación del ámbito público en *El ámbito íntimo*, Alianza, Madrid, 1988; y *La cultura del yo*, Alianza, Madrid, 1993. La importancia de la pública felicidad en *El corazón de la república. Avatares de la virtud política*, Ariel, 2000. Y, por último, la crítica a la psicologización de la felicidad en *Felicidad. La salvación moderna*, Ventana Abierta, Madrid, 2018.

6. S. Lyubomirsky, *La ciencia de la felicidad. Un método global para alcanzar la felicidad*, Urano, Barcelona, 2021.

7. E. L. Morozov, *La locura del solucionismo tecnológico*, Katz, Barcelona, 2015.

8. E. Felice, *Historia económica de la felicidad*, Crítica, Barcelona, 2020.

9. Y. N. Harari, *Homo Deus*, Debate, Barcelona, 2016, p. 303.

1. M. de la Válgoma, «La ficción jurídica o por qué el derecho miente tanto», *Juriste International*, 3, 2004, pp. 27-34. El tema de la ficción en economía, derecho y política lo he estudiado sistemáticamente en *Tratado de filosofía zoom*, Ariel, Barcelona, 2016.

2. D. Dennett, *La evolución de la libertad*, Paidós, Barcelona, 2004. La conclusión de Dennett es que la libertad es real, pero no es una condición previamente dada de nuestra existencia, como la ley de la gravedad. Es una creación evolutiva de la actividad y las creencias humanas, y es tan real como las demás creaciones humanas, como la música o el dinero (p. 28).

3. E. S. Morgan, *La invención del pueblo*, Siglo XXI, Avellaneda, 2013.

4. Y.-C. Zarka, *Filosofía y política en la época moderna*, Escolar y May, Madrid, 2008.

5. F. Fontanella, *Politica e diritto naturale nel De legibus di Cicerone*, Temi e testi, 109, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2012.

6. A. Folgado, «Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo», *Anuario Jurídico Escurialense*, San Lorenzo de El Escorial, 1960, p. 39.

7. C. Colliot-Thélène, *Democracia sin demos*, Herder, Barcelona, 2021.

8. J. Finnis, «The Practicality of Ethics», *Fundamentals of Ethics*, c. I, Georgetown University Press, Washington, 1983, pp. 1-25.

9. Ernst Cassirer fue aún más tajante en su *Filosofía de la Ilustración* (FCE, Madrid, 2014): los pensadores del siglo XVIII no descubrieron los derechos inalienables, pero sí «su potencia de choque, su fuerza explosiva que se manifestó en la Revolución francesa». Asimismo, Bernard Groethuysen en su *Filosofía de la Revolución francesa* (FCE, México, 1989) puso el foco en la dinámica interna, la lógica inmanente del derecho natural, con consecuencias cada vez más revolucionarias.

10. Para este tema me ha sido muy útil la tesis doctoral de Francisco Javier Bursón, *Los derechos humanos y el magisterio de la Iglesia*, Fundación San Pablo Andalucía CEU, 2019.

11. M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, París, 1983.

12. A. Latorre, *Introducción al derecho*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 151.

El deseo interminable. Las claves emocionales de la historia
José Antonio Marina

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.como por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© 2022, José Antonio Marina Torres

© del diseño de la cubierta, Planeta Arte & Diseño
© de la imagen de la cubierta, Popova Lyubov Sergeevna/ Bridgeman Images, ACI

© Editorial Planeta, S. A., 2022
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.ariel.es
www.planetadelibros.com

Primera edición (epub): noviembre de 2022

ISBN: 978-84-344-3546-9 (epub)

Conversión a libro electrónico: Acatia
www.acatia.es

¡Encuentra aquí tu próxima lectura!

¡Síguenos en redes sociales!